





BERKELEY, CALIFORNIA







**Jahrbücher**

für

**Deutsche Theologie**

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,

Dr. Dorner und Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,

Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

---

**Sechster Band.**

---

**Gotha.**

Verlag von Rud. Besser.

1861.

Journal

# Journal of the

Proceedings of the  
General Assembly of the  
Church of Scotland, 1844

Edinburgh: Printed by James  
Thomson, 1844

Printed by James Thomson, 1844

# I n h a l t.

	Seite
Schoeberlein, über das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit	3
Steitz, der Charakter der kleinasiatischen Kirche und Festsitte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts	102
Weizsäcker, Mittheilungen über einige französische Arbeiten im Gebiete der neutestamentlichen Theologie und Geschichte des Urchristenthums	142
Schmidt, des Augustinus Lehre von der Kirche. Ein dogmengeschichtlicher Versuch	197
Bartholomäi, vom Zorn Gottes. Eine biblisch-dogmatische Studie	256
Stirm, darf man für die Verstorbenen beten?	278
M'Cosk, offenes Sendschreiben an die Kirchen Deutschlands	309
Dorner, die Mansel-Maurice'sche Controverse	320
Ritschl, über geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums	429
von der Goltz, die theologische Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schule	460
Kalchreuter, das Urevangelium	507
Diestelmann, die Frage: was hat der Apostel Paulus 1 Cor. 15, 29. unter dem <i>παντλοειναι υπερ των νεκρων</i> verstanden?	522
Schaff, über den Ursprung und Charakter des Mönchthums	555
Wittichen, die Lehre von der Kirche und vom Amte nach ihrem inneren Zusammenhange mit der Lehre vom allgemeinen Priesterthume	567
Diestel, die Oxford Essays und Reviews	603
Zöckler, über die Speciesfrage nach ihrer theologischen Bedeutung mit besonderer Rücksicht auf die Ansichten von Agassiz und Darwin	659
Harries, Luther's Lehre bis zum Jahre 1517, mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach dem Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander	714



1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801

1801



## Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums

von

Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Bonn.

Die Historische Zeitschrift von H. v. Sybel enthält in dem dritten Heft des Jahrgangs 1860 (S. 90—173) eine Abhandlung unter dem Titel: „die Tübinger historische Schule“. Der ungenannte Verfasser erklärt die Veröffentlichung derselben in jener Zeitschrift dadurch, daß die Genossen der genannten Schule, obgleich sie auch als theologische Partei zu betrachten seien, die Beachtung des der allgemeinen Geschichte zugewendeten Publicums deshalb verdienen, weil sie die Entstehung der christlichen Religion und Kirche nicht vom theologischen, sondern vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus zu behandeln streben. Als Merkmale der rein geschichtlichen Methode, die in diesem Kreis ausgeübt wird, werden die beiden Grundsätze bezeichnet, daß Wunder unmöglich sind, also auch nicht in der Urgeschichte des Christenthums stattgefunden haben, und daß die Quellen dieser Geschichte derselben rücksichtslosen Kritik zu unterwerfen sind, wie alle Geschichtsquellen, daß also die theologische Geltung der Schriften des Neuen Testaments das Urtheil über den geschichtlichen Werth und die Echtheit derselben weder leiten noch beschränken darf. Der Umfang der Abhandlung entspricht aber nicht dem Titel; vielmehr beschränkt sich der Verfasser auf eine apologetische Erörterung jener Grundsätze und auf eine kurze Darstellung der von Baur gewonnenen Ansichten über den Ursprung und die älteste Entwicklung des Christenthums. Ferdinand Christian Baur ist inzwischen von dem Kampfe für diese seine Ansichten, in dem er nicht ermüdet ist, abgerufen worden. Die angeführte Abhandlung beweist, daß auch Andere für dieselben eintreten; allein auch wenn dieß nicht der Fall wäre, so wird die Bearbeitung der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte noch auf längere Zeit sich der anregenden Einwirkung der Untersuchungen Baur's nicht entziehen dürfen. Aber

freilich erklären wir uns die Stellung des gelehrten Forschers zu den Problemen des Urchristenthums anders, als der Apologet in der Historischen Zeitschrift es für sich thut. Wir wollen versuchen, unsere abweichenden Bemerkungen an eine kurze Uebersicht seiner Darstellung anzuknüpfen. Denn Baur hat es auch um seine wissenschaftlichen Gegner verdient, daß man in unparteiischer und gerechter Weise sich über die Schranke seiner so wichtig gewordenen Forschungen und über die Gründe der darin begangenen Fehler Rechenschaft ablegt, um hieran das Maß für den bleibenden Werth seiner der Untersuchung des Urchristenthums zugewendeten Thätigkeit zu gewinnen.

Der Verfasser unternimmt es, die Stellung und Absicht Baur's nach dem Verhältniß seiner Forschungen zum „Leben Jesu“ von Strauß zu bestimmen. Dieser Gelehrte hat zuerst die wissenschaftlichen Grundsätze, nach denen sich die Geschichtsforschung auf allen anderen Gebieten richtet, auf einen ihnen bis dahin entzogenen Gegenstand angewendet. Im Widerspruch mit dem Supranaturalismus, der die in den Evangelien als Wunder dargestellten Begebenheiten als solche auch für das wissenschaftliche Verständniß geltend machen wollte, ferner im Widerspruche mit dem Rationalismus, der die Erzählungen von den Wundern gegen die augenscheinliche Absicht der Berichterstatter natürlich deutete, hat Strauß die erzählten Wunder für Mythen erklärt, weil die Wissenschaft, die an die Analogie der gesammten Erfahrung vom natürlichen Zusammenhange der Dinge gebunden ist, nicht umhin kann, jeden Bericht von einem Wunder für unrichtig zu erklären. Dieses Resultat war aber, wie der Verfasser urtheilt, in zwei Beziehungen mangelhaft. Einmal entspricht der Charakter der Evangelien nicht durchaus der Vorstellung, welche man von Sagensammlungen haben muß, sondern diese Schriften sind zugleich in verschiedenem Grade literarische Kunstwerke, aus eigenthümlichen Motiven hervorgegangen und mit bestimmt berechneten Tendenzen ausgeprägt, welche verschiedenen Parteien und Situationen der Urgemeinde entsprechen. Zweitens bleibt Strauß hinter seiner Aufgabe so weit zurück, daß er nur zeigt, was Jesus nicht war, da ihn die mythische Erklärung der Wunder nur befähigte, ungeschichtliche Vorstellungen über den Stifter des Christenthums zu entfernen, nicht aber, das positive geschichtliche Bild von ihm zu gewinnen, welches, wenn die Evangelien zu dessen Entwerfung nicht ausreichten, durch den Rückschluß aus der Geschichte der Urgemeinde erreicht werden muß. In beiden Beziehungen soll nun Baur die von Strauß nicht erledigte Aufgabe aufgenommen und die Untersuchung

auf positive Resultate hinausgeführt haben. Dieß meint der Verfasser nicht so, als ob er dabei ignorirte, daß Baur's Forschungen über die Parteiverhältnisse der urchristlichen Gemeinde schon mehrere Jahre vor der Abfassung des „Lebens Jesu“ begonnen haben; aber er behauptet, daß die volle und rücksichtslose Durchführung derselben erst durch die kritische Wirksamkeit von Strauß möglich gemacht worden sei. Uebrigens hebt er dabei in bedeutsamer Weise hervor (S. 106), daß in dem Verfahren der beiden Männer der Unterschied obwalte, daß für Baur die kritische Bestreitung des Ueberlieferten nur ein Mittel für die Herstellung des geschichtlichen Thatbestandes, für Strauß die positive Geschichtsansicht nur der Niederschlag und fast ein Nebenproduct seiner kritischen Analysen sei.

Allerdings hegen auch wir die Ueberzeugung und wollen sie zu begründen versuchen, daß Baur's Arbeiten über die Geschichte des Urchristenthums eigentlich unabhängig von Strauß's Auftreten sind, und in diesem Sinne dürfen wir die eben angeführte Entgegensetzung der Standpunkte beider Männer ungeachtet der Gleichartigkeit ihrer philosophischen Ueberzeugung und der Bedingtheit der Baur'schen Evangelienkritik durch die Strauß'sche acceptiren. Aber ehe wir damit beginnen, dieses Urtheil unsers Verfassers tiefer zu begründen und gegen nahe liegende Zweifel zu rechtfertigen, müssen wir einen andern Gegensatz beider Männer in der auf die verwandten Objecte gerichteten literarischen Thätigkeit bezeichnen, der für die Beurtheilung der Forschungen von Baur nicht unwichtig ist. Strauß hat das „Leben Jesu“ nach Einem zusammenhängenden und vorher klar überlegten Plane gearbeitet; — hingegen die hauptsächlichsten Schriften Baur's über das Urchristenthum vertheilen sich auf einen Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren; sie beruhen nicht auf zusammenhängenden Forschungen; sie haben endlich theilweise zufällige Veranlassungen. Der Mangel an Zusammenhang in den Arbeiten Baur's, die wir hier zu berücksichtigen haben, ist daran recht anschaulich, daß sie in drei verschiedene Epochen fallen, die als solche im Verhältniß zu anderen Arbeiten Baur's selbst und Anderer deutlich abzugrenzen sind. In die erste Epoche fallen die Abhandlungen 1) über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde (1831, nebst Nachtrag 1836); 2) über die Pastoralbriefe (1835); 3) über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes (1836); 4) über den Ursprung des Episcopats (1838). Von diesen Untersuchungen durch die umfassenden Werke über die Geschichte der Lehre von der Versöhnung (1838) und über die christliche Lehre



von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes (3 Bände, 1841—43) getrennt, gehören der zweiten Epoche an: 1) die Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums (1844); 2) Paulus der Apostel Jesu Christi (1845), ein Werk, in welchem bekanntlich die Abhandlungen über die Christuspartei in Korinth und über den Römerbrief wieder aufgenommen sind, und zugleich die kritische Analyse der Apostelgeschichte enthalten ist; 3) die Abhandlung über den Ursprung und Charakter des Lukasevangeliums (1846), welche nebst der über das johanneische Evangelium recapitulirt ist in 4) den Kritischen Untersuchungen der kanonischen Evangelien (1847), denen 5) noch eine besondere Abhandlung über das Marcusevangelium (1851) sich anschließt. Die übrigen Arbeiten Baur's in den „Theologischen Jahrbüchern“ während dieser Jahre, welche sich nicht auf Probleme der späteren Dogmengeschichte beziehen, beweisen, daß er damals seine Aufmerksamkeit der neutestamentlichen Kritik im engsten Sinne mehr zuwandte, als den von ihm angeregten Fragen über die Verhältnisse der christlichen Kirche im zweiten Jahrhundert. Nur die Recensionen über Schliemann's Buch über die Clementinen und den Ebnionismus (1844) und über die neuen Ausgaben von Neander's und Gieseler's Kirchengeschichten (1845) schlagen in dieses Gebiet ein. Deshalb glauben wir berechtigt zu sein, mit dem Werke über „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (1853, zweite Ausg. 1860) die dritte Epoche der uns beschäftigenden Thätigkeit Baur's zu bezeichnen, an welches sich das Sendschreiben an Hase (1855) und „die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“ (1859, zweite Ausg. 1860) anschließen. Jenes Hauptwerk Baur's ist freilich nach den Grundanschauungen ausgearbeitet, welche er lange vorher geltend gemacht hat, sein Detail ist aber nur theilweise durch die früheren Arbeiten vorbereitet; denn wir können uns nicht verhehlen, daß Schwegler's „Nachapostolisches Zeitalter“ (2 Bände, 1846) und meine „Entstehung der altkatholischen Kirche“ (1850) den Anlaß dazu gegeben haben, daß Baur seine Ansicht über den Entwicklungsgang der ersten Jahrhunderte des Christenthums im Zusammenhang dargestellt hat.

Durch die Ausdehnung seiner gleichartigen Forschungen über einen so langen Zeitraum hat Baur sich keineswegs den Nachtheil zugezogen, daß sein Hauptwerk gegen die vorbereitenden Arbeiten des besten Mannesalters durch irgend ein Zeichen ermattender Geisteskraft abstäche; vielmehr ist er sich ebenso wie in den 1831 aufgestellten Grundan-



schaunungen, auch im Eifer für dieselben und im Geschick ihrer Darstellung bis zuletzt gleichgeblieben. Allein die Verzögerung derjenigen abschließenden Leistung, die man lange von ihm erwartet und gefordert hatte, um die Probe auf seine Negationen anderer Versuche zu machen, hat ihm auch nicht den Vortheil gebracht, daß das Werk als die reife Frucht seines theologischen Lebens und Wirkens und als das eigentliche Document seiner theologischen Gelehrsamkeit und seiner plastischen Kraft in der Auffassung geschichtlicher Größen gelten könnte. In Hinsicht dieser beiden Vorzüge hat er sein Werk über die Gnosis (1835) selbst durch keines der nachfolgenden erreicht, und auch die Geschichte der ältesten Kirche bleibt hinter demselben zurück. Wer Baur als Kirchenhistoriker würdigen will, muß ihn nach der Darstellung des Gnosticismus und im Vergleich mit der gleichzeitigen Bearbeitung der Kirchengeschichte beurtheilen. Aber auch für die philosophischen Grundlagen seiner Geschichtsbetrachtung und für die Gesichtspunkte, nach denen er die ihm eigenthümliche Anschauung vom Urchristenthum entwickelt hat, bietet jenes Werk den Schlüssel.

Von der allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte aus, der Baur sein erstes Werk: „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums“ (drei Bde. 1824. 1825) widmete, ist er zu der Darstellung der Gestaltungen des Christenthums vorgeschritten, in welchen unter verschiedenen Bedingungen eine Mischung christlicher und heidnischer Elemente sich vollzogen hat, des Manichäismus (1831) und der christlichen Gnosis (1835). Aber mit dem letztern Titel bezeichnet Baur nicht ausschließlich die theogonischen Systeme, durch deren Auftreten die Kirche des zweiten Jahrhunderts in eine so tiefgreifende Krisis verwickelt worden ist, sondern er befaßt unter demselben, gemäß seiner Definition der damaligen Gnosis als Religionsphilosophie, bekanntlich auch die modernen Erscheinungen, die er für gleichartig hält. Es sind dieß die Theosophie Jakob Böhme's, die Schelling'sche Naturphilosophie, die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, die Hegel'sche Religionsphilosophie. Freilich Schleiermacher's Theologie wird nicht mit Recht unter diese Kategorie gebracht; allein die Gedankenkreise der drei anderen Männer bieten solche principielle Punkte der Uebereinstimmung mit der altchristlichen häretischen Gnosis in materialer wie formaler Hinsicht dar, daß die Zusammenstellung dieser modernen mit jenen alterthümlichen Systemen den treffenden und großartigen Blick Baur's in die Geschichte der Theologie auf's glänzendste erweist. Um so auffallender ist es aber, daß Baur, indem er den Widerspruch

des materialen Princips der alten Gnosis gegen das positive Christenthum deutlich erkannt und bezeichnet hat, in der Darstellung der Hegel'schen Religionsphilosophie, trotz der Nachweisung ihres gnostischen, theogonischen Charakters, als Apologet derselben auftritt. Man erkennt aus dieser Darstellung, daß Baur in der Hegel'schen Philosophie den Abschluß seiner allgemeinen theologischen Uebersetzung gefunden hat. Es ist nun deutlich, daß ihn hierin wesentlich die Wahrnehmung bestimmt hat, „wie innig sich diese Religionsphilosophie dem Christenthum anschließt, wie angelegentlich sie den Inhalt desselben zu sich herübernehmen, ja, ihrer ganzen Aufgabe nach nichts Anderes sein will, als die wissenschaftliche Exposition des historisch gegebenen Christenthums“ (Gnosis S. 709). Nichtsdestoweniger macht er sich in dem angeführten Werke keine orthodoxistischen Illusionen über die Art der Uebereinstimmung beider Größen, sondern gleichzeitig mit Strauß, also unabhängig von ihm, erklärt sich Baur ebenso wie jener über den Unterschied der speculativen Christologie von der kirchlichen. Er spricht es unumwunden aus, daß die Analogie der Hegel'schen Philosophie mit dem Gnosticismus auch darin erscheine, daß sie den historischen und den ideellen Christus trenne. „Christus ist Gottmensch nur durch Vermittelung des Glaubens. Was aber hinter dem Glauben liegt, als die historische Realität, unter deren Voraussetzung die bloß äußere, geschichtliche Betrachtung zum Glauben werden konnte, bleibt in ein Geheimniß gehüllt, in das wir nicht eindringen sollen; denn die Frage ist nicht, ob Christus an sich, seiner objectiven historischen Erscheinung nach, der Gottmensch war, sondern nur darauf kommt es an, daß er dem Glauben der Gottmensch wurde.“ Demnach bekennt sich Baur auch zu dem Grundsatz, aus welchem die Beurtheilung der evangelischen Geschichte als mythisch folgt. „Wenn die sinnliche Geschichte nur der Ausgangspunkt für den Glauben ist, so daß die mit der Entstehung des Glaubens entstehende Gemeinde der Gläubigen diesen Glaubensinhalt an sich erst hervorbringt, so ist Christus Alles, was er als Gottmensch ist, nur in dem Glauben und durch den Glauben. Der Gottmensch ist zwar das Object des Glaubens, aber nicht die nothwendige Voraussetzung des Glaubens; was der Glaube zu seiner Voraussetzung hat, ist nicht Christus als Gottmensch, sondern als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung.“ Dieses Urtheil des Glaubens ist also nur subjectiv und hat das Merkmal seiner Relativität daran, daß der geistige Inhalt doch noch an der äußern, geschichtlichen Er-

scheinung haftet, durch welche es beglaubigt wird. „Der Glaube muß daher erst zum Wissen erhoben werden, in welchem er nicht mehr durch die Geschichte, als Vergangenes und Geschehenes, sondern durch die Philosophie oder den Begriff als das an sich seiende Wahre, schlechthin Präsenze gerechtfertigt wird. Das an sich seiende Wahre aber ist der absolute Geist, Gott als der Dreieinige, die Identität des Menschen mit Gott. Das Wissen von Christus als dem Gottmenschen ist also die Wahrheit, daß der Mensch nur in seiner Allgemeinheit, der Geist nicht als endlicher Geist eine wahrhafte Existenz hat, oder das Bewußtsein der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur.“ „Was der Geist ist und thut, ist keine Historie. Für den Glauben mag also zwar die Erscheinung des Gottmenschen eine historische Thatsache sein; auf dem Standpunkt des speculativen Denkens aber ist die Menschwerdung Gottes die ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen), sofern er von Ewigkeit Mensch ist.“ Dabei wird nun freilich als Vermittelung zwischen dem Glauben und dem Wissen zugestanden, daß „die an sich seiende Wahrheit, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in Christus zuerst zur concreten Wahrheit, zum selbstbewußten Wissen wurde, und von ihm als Wahrheit ausgesprochen und gelehrt wurde.“ Das ist freilich viel mehr oder etwas ganz Anderes als die vorhergehende Behauptung, daß die geschichtliche Wirklichkeit dieser Person, von welcher der Glaube den Anlaß nimmt, sie als den Gottmenschen anzusehen, in ein Geheimniß gehüllt bleibe. Aber indem Baur diese einander widersprechenden Urtheile über den geschichtlichen Christus neben einander stellen konnte, ohne den begangenen Widerspruch wahrzunehmen, so ist ihm der volle Inhalt seiner eigenen Aussage, daß die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus zuerst zur concreten Wahrheit wurde, ein Geheimniß geblieben. Weil ihm immer nur die Erkenntnisthätigkeit als die Wirklichkeit des Geistes gilt, so substituirt er der concreten Wahrheit der höchsten Idee, die er der Person Christi zugesteht, die Formel des selbstbewußten Wissens. Ferner aber, weil er dieß in Christus nicht in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs, sondern nur in der unwahren Form der Vorstellung nachzuweisen vermag, so folgert er, daß „diese Religionsphilosophie in Ansehung der Form des Wissens wenigstens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, den gottwissenden Philosophen über den historischen Christus stelle“.

Die Zusammenstellung dieser Erklärungen scheint jeden Unterschied in der Stellung von Strauß und von Baur zu dem Probleme des Ursprungs des Christenthums auszuschließen. Und doch weist die unscheinbare, fast unwillkürliche Wendung des letzten Satzes, daß der Philosoph in der Form des Wissens, obgleich nur in dieser Einen Hinsicht, über Christus stehe, — darauf hin, daß Baur in dem geschichtlichen Leben Christi gewisse unumgängliche Merkmale specifischen Vorzuges vor allen anderen Menschen wahrnimmt, die es ihm möglich machen werden, mehr über diese Person zu sagen, als bloß, was sie nicht ist. Indessen dieß zu erörtern, war in jenem Werke nicht der Ort. Andererseits entwickelt er daselbst seine Ueberzeugung über einen andern Punkt, an welchem seine Abweichung von Strauß zur deutlichen Entscheidung kommt. In der Schlußabhandlung zum „Leben Jesu“ war die speculative Christologie an die Stelle der gewöhnlichen Glaubensmeinung von Christus in der einfachen Voraussetzung gesetzt worden, daß der verschiedene Inhalt beider in gegenseitiger Anziehung und Ergänzung, aber nicht in Widerspruch stehe. Erst in den Streitigkeiten über jenes Werk sah sich Strauß auf die dialektische Consequenz der von ihm befolgten philosophischen Grundanschauung hingewiesen, daß der Uebergang von der Form des Glaubens zu der des philosophischen Wissens den Inhalt so verändere, daß ein voller Widerspruch zwischen dem Wissenden und dem Glaubenden eintrete. Auf diesen Grundsatz ist bekanntlich die „Christliche Glaubenslehre“ von Strauß (1840. 1841) gegründet. Während nun dieses Problem im „Leben Jesu“ überhaupt nicht in's Auge gefaßt war, so ist Baur in der gleichzeitig erschienenen „Gnosis“ schon auf die Frage eingegangen und hat sie beantwortet. Die Beantwortung ist der spätern Entscheidung von Strauß entgegengesetzt und so höchst eigenthümlich begründet, daß sie uns den specifischen Gegensatz der Richtungen beider Männer gründlicher vergegenwärtigt, als die Formel, in welcher der Autor in der Historischen Zeitschrift den Gegensatz beider bestimmt.

Baur fragt, „ob der Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Wissen ein absoluter oder ein relativer ist?“ Seine Antwort lautet: „Ist der Gegensatz ein absoluter, so fällt alle Wahrheit nur dem Glauben zu, da er die Wahrheit zuerst zu seinem Inhalt hat; es gäbe daher kein vom Glauben verschiedenes Wissen, eben deswegen auch keine Religionsphilosophie, weil diese den Inhalt des Glaubens in einer andern Form hat, als der Glaube. Ist aber jener Gegensatz



ein relativer, so ist eben damit auch der Unterschied der Form und des Inhalts anerkannt, und es kann daher auch der Religionsphilosophie das Recht nicht abgesprochen werden, diesen Unterschied und Gegensatz bis zur äußersten Spitze durchzuführen.“ Diese Entscheidung, von welcher Baur, so viel ich weiß, nie zurückgetreten ist, um der weiteren Entwicklung von Strauß zu folgen <sup>1)</sup>, charakterisirt sowohl die allgemeine theologische Position, die Baur eingenommen hat, als sie auch erklärt, wie der Religionsphilosoph doch Historiker bleiben konnte. Um Religionsphilosoph bleiben zu können und um nicht dem unwissenschaftlichen Glauben allein die Ehre des Besizes der Wahrheit zu überlassen, dem derselbe sonst anheimfiele, darf Baur nicht zugeben, daß ein absoluter Gegensatz, also ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen stattfindet! Die bewußte Tendenz dieser Erklärung ist hoch genug bemessen. Aber unwillkürlich enthält dieselbe die Anerkennung, daß man über die Religion doch nur dann mit Erfolg philosophiren kann, wenn man eine persönliche Betheiligung an der allgemeinen geistigen Erscheinungsform der Religion und an ihrem Object, so wie es allgemein angesehen wird, festhält. Der Philosoph, welcher, in der Ueberzeugung von dem absoluten Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, den Gläubigen, der ihm nicht folgen will, seine Straße ziehen läßt, ist schon nicht mehr Religionsphilosoph, denn er ist mit der Religion für sich fertig. Daß also Baur unter dem Einfluß der Hegel'schen Principien doch Religionsphilosoph bleiben will, setzt in ihm eine unumgängliche, wenn auch nicht näher bezeichnete, Sympathie mit der Religion voraus, und dieß schließt die Abnung ein, daß dieselbe nicht bloß Proceß der Vorstellung, über die ja der Philosoph hinausgeht, sondern wahrscheinlich noch etwas Anderes ist. Und trotz der officiellen Erklärung: „Was der Geist ist und thut (!), ist keine Historie“, hat er als Religionsphilosoph unwillkürlich Eindrücke vom historischen Christus, welche von dem Begriff der mit Gott sich einigenden Menschheit deutlich abstecken. Deßhalb hat Baur fortfahren können, das Urchristenthum geschichtlich zu erforschen, während Strauß folgerichtig die Theorie Feuerbach's als Consequenz seiner eigenen Entwicklung der Hegel'schen Religionsanschauung anerkannt hat. Aber weil doch Baur als Hegelianer dem ideellen Christus im Gegensatz gegen den historischen das Uebergewicht

<sup>1)</sup> In der „Lehre von der Dreieinigkeit“ wird auch keine Rücksicht auf Strauß's Dogmatik genommen.

für seine theologische Ueberzeugung einräumte, deßhalb ist seine historische Untersuchung über das Urchristenthum nie in das Geleise der geschichtlichen Methode gekommen.

Wir glauben aus Baur's allgemeinen theologischen Grundsätzen erwiesen zu haben, daß er nicht dazu disponirt war, die allgemeingültige geschichtliche Methode auf die Erforschung des Urchristenthums anzuwenden, wie der Autor in der Historischen Zeitschrift behauptet. „Was der Geist ist und thut, ist keine Historie“ — wer diesen Grundsatz aussprechen kann, verräth nicht die Achtung vor dem Stoff, im Verhältniß zu welchem man Geschichtschreiber ist, und vor der Aufgabe, die man als solcher zu lösen hat. Muß es nicht sehr zweifelhaft werden, ob mit der Ueberzeugung von der Geistlosigkeit der Geschichte ein richtiger Gebrauch der historischen Methode zusammen bestehen kann? Man werfe uns nicht vor, daß wir den Satz ungehörlich pressen! Ihm entspricht das Urtheil Baur's, daß der Glaube an den Gottmenschen; der aus wer weiß welchem Grunde in der Gemeinde entstanden ist, Christus nicht als den Gottmenschen, sondern nur als bloßen Menschen, als menschlich-sinnliche Erscheinung voraussetze, deren möglicher geistiger Inhalt in Geheimniß gehüllt bleibt, wenn sie überhaupt einen solchen hatte. Man darf diese Erklärung nicht durch die andere von uns oben angeführte neutralisiren wollen, daß Christus zuerst die Wahrheit von der Identität der göttlichen und der menschlichen Natur in selbstbewußtem Wissen ausgesprochen habe. Denn so gut wie dieser Satz steht auch jener da, und wenn wir den Widerspruch beider unter einander einsehen, ist dann derjenige, der sie Seite 713. 717. seines Werkes über die christliche Gnosis neben einander aufgestellt hat, ohne ihren Widerspruch wahrzunehmen, zur geschichtlichen Erforschung und Darstellung der Person Christi methodisch disponirt? Freilich können wir uns mit diesen Bemerkungen nicht der Prüfung überheben, wie Baur achtzehn Jahre später das Problem gestellt und zu lösen versucht hat. Aber mag diese Prüfung ausfallen, wie sie will, so läßt diese einzige deutliche und umfassende Darstellung seiner theologischen Principien, die uns von Baur bekannt ist, und die damit verbundene Andeutung seiner Beurtheilung der Geschichte, insbesondere der Person des Religionsstifters, nicht erwarten, daß seine geschichtliche Methode correct und dem Gegenstande angemessen sein werde.

Also zu der wissenschaftlichen Geschichtschreibung gehört der Grundsatz, daß Wunder unmöglich sind. Für Baur's Anerkennung dessel-

ben citirt der Autor in der Historischen Zeitschrift eine Stelle aus der „Tübinger Schule“, S. 13 f., wo gegen die Annahme des Wunderanfangs für das Christenthum protestirt wird. Indessen diese Aeußerung bezieht sich nur auf die Eine Seite der Sache. Um das Recht der Anwendung jenes Grundsatzes auf die Urgeschichte des Christenthums zu prüfen, ist hinzuzufügen, wie Baur im „Paulus“ S. 96 und 97 über die Wunder der Apostel und Jesu sich ausläßt. Baur erklärt a. a. O., daß er es in einer historisch-kritischen Untersuchung der Wundererzählungen der Apostelgeschichte für überflüssig halte, in die allgemeine dogmatische Frage, ob Wunder überhaupt möglich sind, einzugehen, da es sich bei einer solchen Untersuchung nicht um die Möglichkeit, sondern nur um die Erkennbarkeit der Wunder handle. Obgleich Baur im weiteren Verlaufe jener Erörterung deutlich genug merken läßt, wie er sich über die dogmatische Frage nach der Möglichkeit der Wunder entscheidet, so bezeichnet er doch in jenem Satze die Grenze, innerhalb welcher der Historiker mit dem Wunder zu thun hat, richtiger als sein Apologet in der Historischen Zeitschrift. Man mag nun über die Richtigkeit der hergebrachten theoretischen Definition des Wunders als eines von den Naturgesetzen unabhängigen Naturereignisses urtheilen, was man will, so sollte ein Geschichtschreiber des Urchristenthums billig Anstand nehmen, sich durch die von unserem Autor geforderte Behauptung von der Unmöglichkeit des Wunders von vorn herein in eine schiefe Stellung zu seinem Gegenstande zu setzen. Es ist doch gewiß eine Sache, die zu weiterem Nachdenken auffordert, daß nicht nur die fünf historischen Bücher des Neuen Testaments voll von Wundererzählungen sind, sondern daß auch der Apostel Paulus in dem von Baur und seinem Apologeten anerkannten ersten Briefe an die Korinther das Vorkommen von Wundern in der christlichen Gemeinde, ja seine eigene Wunderthätigkeit bezeugt (1 Kor. 2, 4. 12, 9. 10; vgl. Röm. 15, 19). Nun ist es doch wahrlich nicht die Argumentation des Historikers, wenn Baur, dem diese Anspielungen ebenso entgangen sind, wie manche andere Züge in den Briefen des Paulus, a. a. O. folgert, daß, weil bekanntlich keine Wunder der Art mehr geschehen, wie die, von welchen hier die Rede ist, das Wunder dem Christenthum, also auch dem Urchristenthum nicht wesentlich sei. Angesichts der Aeußerungen des Paulus muß der Historiker dieses Element in der Urgemeinde als factisch zugestehen, und nur das ziemt ihm geltend zu machen, daß der Historiker nicht im Stande ist, aus den einzelnen Mittheilungen über

geschehene Wunder zu ermitteln, was nach dem Maßstabe der allgemeinen Regeln über Ursache und Wirkung sich ereignet hat. Denn mit einer danach bemessenen natürlichen Erklärung der Wunder wird den Berichten über dieselben Gewalt angethan; also sind Wundererzählungen für die wissenschaftliche Geschichtsforschung incommensurabel.

Daß diese Zurückhaltung dem Geschichtsforscher geboten ist, ergibt sich auch aus folgender Betrachtung. Es ist ein wahres Unglück, daß die Discussion über die im Neuen Testament erzählten Wunder sich immer um die philosophische Definition des von den Naturursachen unabhängigen Naturereignisses dreht, als ob das Wunder ausschließlich oder vorzugsweise ein Object des allgemeinen theoretischen Erkennens wäre. Vom Wunder ist vor allen Dingen nur zu reden als dem Object des eigenthümlichen religiösen Erkennens, welches im Glauben eingeschlossen ist, und nur im Verhältniß zu dieser subjectiven Bedingtheit kann man das Wunder zum Gegenstande wissenschaftlicher Betrachtung machen. Es ist nichts im empirischen Sinne Objectives, das man unter physikalische oder metaphysische Gesichtspunkte fassen könnte, sondern es ist immer etwas Objectives nur in Beziehung auf die subjective religiöse Erkenntniß. Wenn man den Eindruck davon nicht aus der allgemeinen Kenntniß der geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments empfangen hat, so ist diese unumgängliche Bedingtheit des Wunders aus Marc. 6, 5. 6 deutlich zu erkennen. Dieses Merkmal ist also in der landläufigen theoretischen Definition des Wunders gar nicht aufgenommen. Hingegen das Merkmal, welches in derselben als die Hauptsache hervorgehoben ist, ist so gewiß der Sache zuwider, als die biblischen Berichterstatter von Wundern und diejenigen, welche in der Gründungs epoche des Christenthums Wunder an sich erfahren zu haben oder solche ausüben zu können überzeugt sind, gar keine Vorstellung von Naturgesetzen haben. Also sind dieselben auch weit entfernt, Ereignisse, die sie als Wunder erlebt haben, nach dem Maße ihrer Congruenz oder Incongruenz mit Naturgesetzen sich zu deuten und nach diesem Maße ihre Mittheilungen über erfahrene Wunder an Andere einzurichten. Eben deßhalb ist es für die historische Forschung völlig unmöglich, aus den vorliegenden Berichten zu ermitteln, was denn objectiv vorgegangen sei. Aber andererseits überschreitet der Geschichtsforscher im Verhältniß zur Religionsgeschichte seine Befugniß, wenn er der religiösen Erfahrung von Wundern, die wesentlich zum re-



ligiösen Erkennen gehören, seine Ueberzeugung von der Unmöglichkeit des Wunders entgegenwirft.

Der Autor in der Historischen Zeitschrift hat sich offenbar keine Rechenschaft darüber abgelegt, was es mit der Religion auf sich hat. So wenig nun Jemand zur technischen Beurtheilung der Musik geeignet ist, der gar keine Einsicht in die mathematischen Gesetze der regelmässigen Verbindungen und Folgen der Töne sich verschafft hat, so mißlich ist es, über Religionsgeschichte zu urtheilen, wenn man nicht geordnete Beobachtungen über die Eigenthümlichkeit der Religion und des religiösen Erkennens angestellt hat. Freilich wenn die Religion als eine Art allgemeinen Erkennens dem philosophischen Wissen analog ist, aber an der „unwahren Form der Vorstellung“ ein Organ hat, welches sich von den Trägern der „allein adäquaten Form des immanenten Begriffes“ berichtigen lassen muß (vgl. Baur, Gnosis S. 718), dann muß sich Paulus die Belehrung gefallen lassen, daß er sich im Glauben an den Besitz von Wunderkräften selbst getäuscht habe, weil Wunder unmöglich sind. Aber das religiöse Erkennen, welches Wunder statuirt, ist seiner Art nach dem philosophischen Erkennen nicht untergeordnet, sondern entgegengesetzt. Als Erkennen bezieht es sich ebenso wie das wissenschaftliche auf allgemeine Wahrheit; aber während das wissenschaftliche Erkennen die allgemeine Wahrheit als solche und in ihrer Anwendung auf die Objecte zum Gegenstand hat, ist die allgemeine Wahrheit im religiösen Erkennen immer angewendet auf eine sei es individuelle oder gemeinschaftliche Selbsterkenntniß. Die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes vollzieht sich in der Ableitung der allgemeinen Gesetze der Welt und der Menschengeschichte aus dem Wesen Gottes; die religiöse Erkenntniß Gottes vollzieht sich in der Wahrnehmung der speciellen Vorsehung Gottes für das Individuum, wie für alle Abstufungen sittlicher Gemeinschaften. Alle Wahrheiten von Gott u. s. w. werden für die Einzelnen, wie für Gesamtheiten nur dann religiös wirksam, wenn sie dem Glauben gegenüber unter den Gesichtspunkt der speciellen göttlichen Vorsehung treten. Der religiöse Begriff des Wunders ist nun im allgemeinsten Sinne nichts Anderes, als der einer Erfahrung specieller Vorsehung Gottes, wie Psalm 107 bezeugt. In diesem Sinne Wunder für unmöglich zu erklären, hieße so viel, als daß die positive Religion eine Illusion sei. Wenn hingegen die Geltung des Glaubens an die specielle Providenz als allgemeines Element des religiösen Erkennens und als nothwendige Grundlage der concreten sittlichen Bildung an-

erkannt werden muß, so entzieht sich dasselbe insoweit dem Maße des wissenschaftlichen Erkennens, als in ihm nothwendig concrete Selbsterkenntniß enthalten ist, welche ihrer Art nach nicht in das Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens hineinfällt. In diesem Sinne erlebt der religiöse Mensch noch immer und nothwendig Wunder und bedarf es nicht, bloß an Wunder zu glauben, die Anderen widerfahren sind. Unter die Kategorie der Erweisungen der speciellen Providenz fallen nun auch die Wunder, welche in den Evangelien und der Apostelgeschichte erzählt werden; und nach diesem Maße sind sie für das Christenthum wesentlich. Allerdings beweisen die Anspielungen des Paulus auf seine eigene Wunderkraft, daß damals noch andere an bestimmten Personen haftende Bedingungen für Wunder concurrirten. Diese sind nun aber für uns geschichtlich unmeßbar, und daraus folgt für die wissenschaftliche Betrachtung des Urchristenthums, daß man die specifische Unerkennbarkeit dieser Seite der Urgeschichte, nicht aber ihre durchgängige Unwahrheit constatirt. Wenn man die historischen Schriften des Neuen Testaments deshalb für relativ unglaubwürdig erklärt, weil sie voll von Wunderberichten sind, und wenn man ihnen aus diesem Grunde zutraut, daß sie nicht aus der ersten Generation der christlichen Gemeinde herkommen, so ist vielmehr gemäß den Andeutungen des Paulus zu behaupten, daß wir auch aus der ersten Generation der Christen gar nicht auf Berichte rechnen dürfen, welche von Wundererzählungen frei wären.

Auf einem andern Felde der Untersuchung steht aber der von dem Autor in der Historischen Zeitschrift angeführte Protest Baur's gegen den Wunderanfang des Christenthums. In dieser Beziehung bietet die Einleitung zum „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“ den Stoff zur Beurtheilung jenes Grundsatzes, daß „die geschichtliche Betrachtung das Interesse hat, auch schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen und dasselbe, so weit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen“. Zu diesem Zwecke wird daran erinnert, daß das Christenthum eine sehr wesentliche Voraussetzung an der römischen Weltherrschaft gehabt habe, nicht im Sinne einer äußerlichen Zweckmäßigkeit für die Verbreitung der neuen Religion, sondern so, wie die römische Weltherrschaft wieder die Allgemeinheit der griechischen Bildung in der damaligen Welt voraussetzt. Auch sofern das Christenthum das Zerfallen der Volksreligionen voraussetzt, wird man auf die Culturmacht der griechischen Philosophie zurückgewiesen, da Alles

nur zerfallen kann, wenn schon etwas Neues wirksam geworden ist. Nun ist das Princip der griechischen Philosophie die zuerst von Sokrates vertretene Selbstgewißheit des Menschen, sittliches Subject zu sein. Dieß Princip erringt sich allgemeine Geltung durch die Verbreitung der Systeme der nachsokratischen Philosophie und popularisirt sich namentlich durch den eklektischen Grundsatz von der Suffizienz des natürlichen Wahrheitsgefühls für die Erkenntniß Gottes und für die Gestaltung des menschlichen Lebens. Indem nun Baur in diesem Grundsatz die allernächste Analogie zum Christenthume erkennt, so behauptet er, daß in dem Christenthum „die verschiedenen dasselbe Ziel sittlichen Bewußtseins verfolgenden Richtungen der heidnischen Welt zusammen treffen, um in ihm ihren festbestimmten Begriff und ihren inhaltsreichsten Ausdruck zu erhalten“. Ebenso strebte das Judenthum seiner im Christenthume sich vollziehenden Vergeistigung zu, indem es in Alexandria die Schranken des Particularismus so viel wie möglich durchbrach und auf dieser Grundlage die Secten der Therapeuten und der Essener erzeugte, welche, wenn auch das Christenthum nicht seinen Ursprung aus dem Essenismus genommen hat, jenem weit näher stehen, als die Phariseer und Sadducäer. Demnach hält sich Baur für berechtigt zu erklären: „Das Christenthum erscheint, in seinen weltgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt, als die natürliche Einheit aller dieser Elemente“ und ist nicht als eine rein übernatürliche Erscheinung anzusehen, „wenn uns doch überall, wohin wir uns wenden, so viele Anknüpfungs- und Verührungspunkte begegnen, in welchen es mit der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit auf's innigste zusammenhängt“. „Es enthält nichts, was nicht durch eine ihm vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet worden wäre.“

Das sind die positiven Behauptungen, welche den Protest gegen den Wunderanfang des Christenthums begründen sollen; das die Resultate der rein geschichtlichen Betrachtung des Anfangs der neuen Religion! Wir fragen zunächst, ob diese vorgeblich geschichtliche Erklärung vollständig ist. Da Baur anerkennt, daß das Christenthum seine geschichtliche Eigenthümlichkeit nur durch die Person seines Stifters hat, so würde diese Nachweisung seines Ursprunges nur vollständig sein, wenn wahrscheinlich zu machen wäre, nicht nur daß Jesus von Nazareth in persönlichem Verkehre mit Vertretern des hellenischen Eklekticismus und des alexandrinischen Judenthums gestanden, sondern

auch, daß er von Solchen eine specifische Einwirkung auf seine Bildung empfangen habe. Denn solche „Richtungen des Geistes“ bewegen sich und wirken in der Geschichte und münden in andere Geistesgestalten ein doch immer nur durch Personen, deren Ueberzeugungen die bestimmten Richtungen haben. Will der Autor in der Historischen Zeitschrift sich bei jenen dem Wunderanfang des Christenthums entgegengesetzten Reflexionen beruhigen, nun, so zweifeln wir mit Grund daran, daß dieß geschichtliche Methode sei. Aber ferner bezeichnen die Ausdrücke, welche Baur in der angeführten Zusammenfassung seiner Resultate gebraucht, wie weit er hinter dem erstrebten Ziele der „natürlichen“ geschichtlichen Erklärung des Christenthums zurückbleibt. Die Aufgabe, die sich Baur gesetzt hatte, erforderte die Nachweisung, daß das Christenthum in der ihm vorangegangenen Entwicklung des Heidenthums und des Judenthums zureichend begründet sei. Nur durch die Feststellung dieser Thatfache wäre jede Möglichkeit ausgeschlossen, daß das Christenthum einen wunderbaren Anfang in der Geschichte gehabt habe. Wenn man es aber nur dazu bringt, daß das Christenthum in der ihm vorangehenden Geistesgeschichte Anknüpfungs- und Berührungspunkte gehabt habe, daß es durch dieselbe bedingt und vorbereitet sei, so bleibt nicht nur die Möglichkeit der von Baur angefochtenen Annahme unangetastet bestehen, sondern gerade der mangelhafte Erfolg der Argumentation verleiht derselben einen um so höhern Grad von Wahrscheinlichkeit.

Es liegt aber überhaupt nicht in der Aufgabe der Geschichtsschreibung, wie Baur meint, daß sie die jeder Anschauung sich entziehenden Anfänge einer geschichtlichen Größe feststellen müsse. Denn wenn der Anfang des Christenthums empirisch nicht erklärt werden kann, so theilt es dieses Schicksal mit allen Objecten der Geschichtsforschung. Wenn man also eine Erklärung für seinen Ursprung sucht, so kann man nur den Weg der allgemeinen philosophischen Reflexion, speciell der Religionsphilosophie einschlagen. Wenn aber auf diesem Gebiete sich die Annahme als nothwendig erweisen möchte, daß das Christenthum in göttlicher Offenbarung begründet ist, so ist es nichts mehr als ein Schreckschuß, wenn gefolgert wird, daß „so gut auf dem Einen ersten Punkte der geschichtliche Zusammenhang unterbrochen ist, dieselbe Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs auch auf jedem andern Punkte möglich sei“, daß man also mit der Annahme des Wunderanfangs für das Christenthum auf die Anschauung seiner geschichtlichen Continuität verzichten müsse. Es dürfte vielmehr gerade um-



gelehrt sein. Schon der einzelne Mensch kann nur deshalb als Subject eines geschichtlichen Verlaufes betrachtet werden, weil man ihn nicht als Resultat eines natürlichen Gattungsprocesses, sondern, unter der Bedingung eines solchen, als wunderbare Schöpfung Gottes verstehen muß. Im entgegengesetzten Falle wird die Identität des Subjects mit sich selbst in seinem zeitlichen Verlaufe aufgegeben, weil die Freiheit, durch welche allein der Einzelne eine Geschichte hat, ihren zureichenden Grund nur in Gott, nicht aber in dem Naturproceß seiner Erzeugung durch die Aeltern hat. Wenn also nach dieser Analogie auch für das Christenthum, das seinen zureichenden Grund nicht in der vorangehenden Geschichte der Religionen und der Philosophie hat, die Begründung durch göttliche Offenbarung postulirt wird, so ist die Entscheidung darüber in den allgemeinen Begriffen von Gott, vom Verhältniß des Menschengeschlechts zu ihm und von den Bedingungen der geistigen Entwicklung desselben zu suchen. Und indem Baur behauptet, daß, sobald dem Christenthum der Wunderanfang zugestanden wird, die geschichtliche Continuität desselben gefährdet wird, und die Erfüllung der Aufgabe des Historikers an demselben nicht gesichert ist, so ist dieß ebenso eine *petitio principii*, wie die Voraussetzung göttlicher Offenbarung. Wir können also dem Apologeten Baur's durchaus nicht zugestehen, daß die Ausschließung des Wunderanfangs für das Christenthum, welche nur die Folge einer unvollständigen philosophischen Reflexion ist, ein unumgängliches Merkmal der geschichtlichen Methode und der Ausdruck geschichtlicher Voraussetzungslosigkeit sei.

Unvollständige philosophische Reflexion müssen wir in den Sätzen erkennen, auf deren Grund sich Baur die unerfüllbare Aufgabe gestellt hat, den zureichenden Grund des Christenthums in der philosophischen Entwicklung des hellenischen Heidenthums und des Judenthums nachzuweisen. Es ist aber von Bedeutung für Baur's theologische Gesamtstellung, dieses Unternehmen sowohl mit seiner Ansicht von der Person Christi, als mit den Grundanschauungen der Hegel'schen Philosophie zu vergleichen, zu denen er sich in dem Werke über die „christliche Gnosis“ bekannt hat. Nämlich die Hegel'sche Grundanschauung schließt die Annahme des Wunderanfangs des Christenthums so wenig aus, daß sie vielmehr dieselbe fordert. Wird Gott als das Subject eines durch seine Entäußerung in der Welt und im endlichen Geiste zum absoluten Selbstbewußtsein zurückkehrenden Processes gedacht, ist ferner die Religion die Form, in welcher die stufen-

weise Vollziehung des Selbstbewußtseins Gottes in der Sphäre des endlichen Geistes vor sich geht, ist endlich die christliche Religion die höchste und eigentliche Stufe der Realisirung dieses göttlichen Selbstbewußtseins, so folgt aus der ganzen Anlage dieser Gedankenreihe, daß das göttliche Wesen auf jeder spätern Stufe seiner Selbstverwirklichung über die Bedingungen und den Inhalt der je frühern übergreift, sie zum Moment herabsetzt, und daß die Erhebung der je spätern Stufe über die je frühere zu Stande kommt, indem auf jener Elemente des göttlichen Wesens wirksam werden, die es auf den früheren nicht sind. Vom Hegel'schen Standpunkt aus wäre es also unberechtigt, das gottmenschliche Selbstbewußtsein, durch welches das absolute Wesen sich in der christlichen Religion zum Wissen seiner selbst erhebt, aus dem Maße zu erklären, in welchem der absolute Geist auf den Stufen der relativen Religionen jenes Ziel nur erst erstrebt. Denn der zureichende Grund des im Christenthum realisirten absoluten Selbstbewußtseins Gottes kann nur in dem Wesen Gottes selbst und in der absoluten Bethätigung desselben liegen. In Consequenz mit diesen Grundanschauungen der Hegel'schen Philosophie ist es Baur möglich gewesen zuzugestehen, daß „die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zuerst zum selbstbewußten Wissen geworden sei“ (Gnosis S. 717). Denn nach jenen Prämissen ist Gott selbst in dem Wissen Christi von seiner Gottmenschheit zum absoluten Selbstbewußtsein gelangt, welches durch alle vorangegangenen Stufen des göttlichen Denkprocesses nur bedingt, aber allein zureichend begründet ist in der dieselben zum Moment herabsetzenden Actualität des göttlichen Wesens selbst.

Während in dieser Gestalt die Hegel'sche Philosophie wenigstens eine ganz bestimmte Analogie zur Annahme des Wunderanfangs des Christenthums fordert, entspricht der Abweisung derselben in Baur's „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“ eine Herabsetzung der Bedeutung der Person Christi unter die eben angeführte Formel aus der „Christlichen Gnosis“. Dort wird nämlich die wesentliche Neuheit des Christenthums an dem Inhalte der Bergpredigt Jesu aufgezeigt und daran anschaulich gemacht, daß die Sittlichkeit nicht an der äußern That, sondern an der über das Endliche, Particuläre, rein Subjective sich erhebenden Gesinnung gemessen werde. Freilich wird hinzugefügt, daß eine solche Religions- und Sittenlehre die am Christenthum haftenden Wirkungen nicht hätte hervorbringen können ohne einen festen Mittelpunkt, welcher die Form zu einer concreten

Gestaltung des religiösen Lebens hergab. Diesen bildet die Person Jesu, und Baur erhebt demnach die Frage, was als die eigentliche Grundlage ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung anzusehen sei. In höchst bezeichnender Zweideutigkeit antwortet er: „Hätte nicht die nationalste Idee des Judenthums, die Messiasidee, mit der Person Jesu sich so identificirt, daß man in ihm die Erfüllung der alten Verheißung, den zum Heile des Volkes erschienenen Messias anschaute“, so hätte der Glaube an ihn nicht zu einer weltgeschichtlichen Macht von solcher Bedeutung werden können. Allerdings folgt nachher die Angabe, daß Jesus selbst sich für den Messias gehalten habe, aber mit der Voranstellung jener Erklärung deutet der Geschichtsschreiber an, daß er die objective Wahrheit dieses Selbstbewußtseins Jesu im Zweifel lasse. Es ist klar, daß diese Betrachtungsweise außer Verhältniß zu der Hegel'schen Religionsphilosophie getreten ist, sofern dieselbe zur Auffassung der specifischen Dignität Christi in der Weltgeschichte befähigt. Aber ist es nun die Vorsicht des Geschichtsschreibers gegen die Anwendung philosophischer Theorien auf geschichtliche Größen, welche Baur auf den Weg zu dieser skeptischen Behandlung der Person Christi geführt hat? Wir können uns davon nicht überzeugen. Denn wenn ein Geschichtsschreiber aus psychologischen und ethischen Gründen Ursache zu haben glaubt, die Meinung einer geschichtlichen Person von sich selbst nicht als objectiv wahr zuzugestehen, so muß er nach dem Maße allgemeiner Wahrscheinlichkeit ermitteln, welcher Art der Irrthum gewesen ist, den die Person begangen hat. Sonst ist die geschichtliche Aufgabe nicht gelöst. Aber der Grund, aus welchem Baur nicht Ein Wort in dieser Richtung ausgesprochen hat, liegt darin, daß er auch in dieser skeptischen Berichterstattung über den Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu unter dem Einfluß der Hegel'schen Philosophie steht. Welcher Geschichtsschreiber drückt sich über eine historische Person so aus: „Die Messiasidee identificirte sich mit der Person Jesu so, daß man in ihm den Messias anschaute“? Die Messiasidee als Subject einer Handlung ist keine Größe für die Geschichte, sondern nur für philosophische Betrachtung, und nur eine durch philosophische Voraussetzungen geleitete, in der Geschichtsbetrachtung nicht einheimische Phantasie kann sich einer solchen Formel bedienen. Die Ausdrucksweise steht nun aber zu nichts Anderem in Beziehung als zu der Ansicht von Christus, die wir ebenfalls in dem von Baur adoptirten Gedankengange der Hegel'schen Religionsphilosophie nachgewiesen haben: Christus ist Gottmensch nur durch

Vermittelung des Glaubens; was aber hinter dem Glauben liegt, als die historisch gegebene, objectivie Realität, bleibt, wie es einmal heißt, in ein Geheimniß gehüllt, oder, wie auf der andern Seite, — ist Christus als bloßer Mensch, als menschlich-sinnliche Erscheinung. Das letztere Urtheil ist nun freilich so geschichtswidrig wie möglich, und wenn dasselbe auch nur vorherrschend die Anschauung Baur's geleitet hätte, so hätte er der Geschichte des Urchristenthums kein Interesse abgewinnen können. Daß also Baur, wie er selbst (Tübinger Schule, S. 13) bezeugt, stets die geschichtliche Erscheinung Jesu als den entscheidenden Anfang der christlichen Religion im Auge behalten und ihn in seiner Geschichtsforschung nie als die zufällige Veranlassung des christlichen Glaubens hat wollen gelten lassen, verräth unzweifelhaft die Nachwirkung der der Orthodorie zugewandten Elemente der Hegel'schen Anschauung. Indem er aber im Zweifel läßt, ob Jesus sich der Wahrheit gemäß für den Sohn Gottes erklärt hat, indem er ferner seiner Pflicht als Geschichtschreiber zu genügen meint, wenn er den Glauben an die Auferweckung Jesu als unumgängliche Voraussetzung für alles Folgende anerkennt, ohne sein eigenes Urtheil über das geglaubte Factum auszusprechen, so folgt er der zugleich von ihm vertretenen Wendung der Hegel'schen Philosophie nach links, der gemäß ein Schleier über der historischen Realität Christi ruhen darf, weil man den Gottmenschen in dem zum absoluten Selbstbewußtsein sich erhebenden Menschengeschlecht erkennt. So wirft jener Widerspruch, den wir in der Darstellung der Hegel'schen Philosophie in der „Christlichen Gnosis“ erkannt haben, seinen Schatten auf die vorgeblich rein geschichtliche Würdigung Christi in dem hierher gehörigen, achtzehn Jahre jüngern Geschichtswerk. Die Bedingungen, unter denen allein eine geschichtliche Beurtheilung Jesu möglich ist, sind für Baur nicht erkennbar gewesen, weil sein Blick durch philosophische Voraussetzungen getrübt war, und um so mehr, als dieselben in sich widersprechend waren. Dagegen verräth freilich der Protest gegen den Wunderanfang eine Abwendung von dem Zusammenhang der Hegel'schen Weltanschauung. Der Naturalismus, den Baur geltend macht, ist im offenen Widerspruch mit derselben. Den Uebergang zu demselben haben aber auch gerade in der Geschichtsschreibung manche frühere Hegelianer gemacht, indem sie aus dem Falle des absoluten Idealismus nur den Glauben an die ununterbrochene Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung gerettet haben, ein Gedanke, welcher, von der Voraussetzung der lebendigen Gottes-



idee Hegel's abgelöst, sich am allerwenigsten als Maß des Verhältnisses der Religionen zu einander eignet. Dieselbe Herkunft hat nun auch die Antipathie gegen den Wunderanfang des Christenthums, welche der Autor in der Historischen Zeitschrift hegt. Denn die allgemeine wissenschaftliche Stimmung, so weit sie idealistisch ist, nährt sich noch immer mit den Trümmern des Hegel'schen Systems, und die vorgebliche Voraussetzungslosigkeit wird immer nur in Anspruch genommen, indem man sich über die geschichtliche Bedingtheit des eigenen wissenschaftlichen Standpunktes durch die vorhergehende Entwicklung der Gesamtwissenschaft nicht Rechenschaft zu geben vermag.

Der zweite Grundsatz, den die rein geschichtliche Erforschung des Urchristenthums zu befolgen hat, nämlich die Indifferenz der kanonischen Auctorität, welche die Schriften des N. T. für die dogmatische Theologie haben, für ihre Benutzung als Quellschriften, ist nicht so streitig zwischen der Tübinger Schule und den anderen Kirchenhistorikern, wie der Autor in der Historischen Zeitschrift es darstellt. Grundsätzlich ist zugegeben, daß man noch andere Proben der Echtheit der Schriften des N. T. bedarf, als die Ueberlieferung, welche für uns immer erst in bedeutendem zeitlichen Abstände von der vorgeblichen Entstehungszeit der Schriften Zeugnisse hinterlassen hat. Zugegeben sind die Schwierigkeiten, welche die Glaubwürdigkeit der Tradition begleiten, die Hemmungen des Verkehrs unter den Christen, die allgemeine Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit, welche die ältesten Zeugen der Literatur des N. T. in anderen Dingen kundgeben. Zugegeben ist, daß Pseudonymie in der damaligen literarischen Praxis der jetzt üblichen Anonymie gleichsteht. Der Widerspruch gegen Baur's kritisches Verfahren mit den Schriften des N. T. bezieht sich also nur auf die Art, in welcher die Mittel der Kritik auf die einzelnen Probleme in Anwendung gebracht werden. Und weder ist diese Art nach den Kriterien geschichtlicher Methode mustergültig, noch in Hinsicht der Zähigkeit, mit welcher Baur die einmal aufgefaßten Hypothesen festgehalten, dieselben dogmatifirt und in den meisten Fällen jede noch so historisch begründete Revision derselben von sich gewiesen hat. Denn welches sind die Hebel, mit welchen Baur die Geltung neutestamentlicher Schriften aus ihrem bisher anerkannten Stande gehoben und in ganz andere Gebiete der Geschichte geworfen hat? Nur in wenigen Fällen hat Baur regelmäßige Analysen neutestamentlicher Schriften vorgenommen, um an dem erkennbaren Zwecke derselben ihre geschichtliche Situation und den Ursprung von dem an-

gegebenen Verfasser zu erproben. Dagegen ist namentlich sein Verfahren in der Beurtheilung der für unecht zu erklärenden Briefe des Paulus so weit entfernt von geschichtlicher Methode, so tumultuarisch und tendenziös, daß der Autor in der Historischen Zeitschrift, indem er seine Anerkennung der Baur'schen Kritik ausspricht, wohl der vollständigen Kenntniß der Acten entbehrt. Ohne Analysen der einzelnen Briefe zu versuchen, erklärt Baur, daß einzelne in die Augen fallende Stellen die Hauptsache in denselben bezeichnen, daß diese von dem Standpunkt der echten paulinischen Briefe sich entfernen, daß sie hingegen mit der Gnosis des zweiten Jahrhunderts sich sympathetisch oder polemisch berühren, und so ist das Urtheil über die Briefe an die Kolosser und an die Epheser fertig. Er gewährt diesen Briefen nicht einmal so viel Recht bei der gegen sie gerichteten Procedur, gegen jeden derselben besonders zu verfahren, sondern aneinander gefesselt müssen sie dem Kreuzverhör des Richters Stand halten, der ihre Aussagen, die bei jedem in sich wohl zusammenhängen, in ihrer absichtlichen Vereinzelung als lauter Anzeichen ihres unpaulinischen Ursprungs deutet. Oder wie beim ersten Thessalonicherbrief muß der Schein der Zusammenhangslosigkeit, den nicht Paulus, sondern nur der Kritiker verschuldet, der sich um die Einsicht in den Zusammenhang nicht bemüht hat, muß ferner der vorgebliche Mangel einer bestimmten dogmatischen Idee herhalten, um den Zweifel an der Echtheit zu begründen, während umgekehrt der kleine Brief an den Philemon in dieselbe Verdammniß kommt, weil sein unscheinbarer persönlicher Inhalt unter einen ideellen Gesichtspunkt gestellt ist, nämlich unter den Gedanken, daß die früher von einander Getrennten sich in innigerer Weise als Christen wiederfinden, der an die Situation des pseudoclementinischen Romans erinnere! Wir beschränken uns auf diese Fälle, weil wir nur gezwungen durch den Apologeten der Baur'schen Kritik uns wieder an diese eclatanten Fehlgriffe erinnert haben. Die Vergleichung des Briefes an Philemon mit dem pseudoclementinischen Roman vergegenwärtigt uns vielmehr die Wurzel des gesammten unkritischen Verfahrens Baur's gegen die Schriften des N. T.

Baur ist durch seine Studien über die christliche Gnosis auf die sogenannten Homilieen des römischen Clemens geführt worden, die pseudonyme Schrift eines essenischen Ebjoniten aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Uebearbeitung einer in der Partei emsig gepflegten Sage zum Zweck der Bekämpfung der markionitischen

Gnosis. In seinem Werke über die „christliche Gnosis“ hat Baur jene Schrift selbst als besondere Form judenchristlicher Gnosis dargestellt, aber schon in der Abhandlung über die Parteien in der korinthischen Gemeinde (1831), dann in denen über den Römerbrief und über den Ursprung des Episkopats hat er sie so benutzt, daß man erkennt, wie er seine Ansicht von der Situation der Kirche im ersten und im zweiten Jahrhundert nach dem Eindruck bemessen hat, den ihm jene Schrift in anderer Beziehung gemacht hat. Und indem er diesen Eindruck für sich festgehalten und alle noch so begründeten Beschränkungen der Bedeutung jener Schrift ohne Weiteres abgewiesen hat, hielt er sich freilich für ebenso genöthigt wie berechtigt, die Echtheit der Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften fallen zu lassen, weil seine Ansicht über die Homilien mit derselben sich nicht vertrug. Die Homilien berühren nämlich auch die Frage über das gegenseitige Verhältniß der Judenchristen und der Heidenchristen in der kirchlichen Gemeinschaft. Indem sie eine gründliche Feindschaft gegen den Apostel Paulus deutlich verrathen, führen sie ihr Judenchristenthum ausdrücklich auf die Auctorität des Jakobus und des Petrus zurück. Obgleich eine judenchristliche Schrift, fordern sie jedoch nicht die Beschneidung der Heidenchristen zum Zwecke der Gemeinschaft, wie dieß die pharisäischen Judenchristen zur Zeit der Apostel gethan hatten. Davon hat nun Baur den Eindruck empfangen, daß in der Mitte des zweiten Jahrhunderts das antipaulinische Judenchristenthum dem Heidenchristenthume mit nicht geringerem Gewichte gegenübergestanden hat, wie in der Zeit der Apostel; daß es aber zur Ausgleichung mit demselben bereit gewesen sei; daß deßwegen die Beschneidung als allgemeine Pflicht aufgegeben worden sei, auf welche die Partei ursprünglich Juden wie Heiden verpflichtet hat, um für diesen Preis die judenchristliche Anschauung von der Identität des Christenthums mit dem Judenthum als Grundlage für die allgemeine Kirche wirksam geltend zu machen; daß endlich dieser Plan im Allgemeinen gelungen sei, da die katholische Kirche ihren Episkopat nach dem in der Schrift enthaltenen Vorbilde der Verfassung ausgebildet habe. In anderer Richtung hat Baur durch die Interpretation des Galaterbriefs bestätigen wollen, daß die Urapostel als Vertheidiger der allgemeinen Pflicht der Beschneidung dem Paulus ebenso schroff gegenübergestanden haben, wie die Judenchristen im ersten und im zweiten Jahrhundert. Dieß vorgebliche Resultat, welches von dem Eindrucke der Homilien auf Baur beherrscht ist, erlaubte ihm direct nicht mehr,

die Echtheit der Apostelgeschichte, des ersten Briefs des Petrus und des Briefs des Jakobus anzuerkennen. Die Ansicht von der Versöhnung der beiden Parteien im zweiten Jahrhundert, welche er aus den Homilieen abgenommen hatte, war aber das Motiv, die aus anderen Gründen erhobenen Zweifel gegen die Echtheit der Evangelien zu bestätigen, indem sie ihm den Schlüssel für die wahre geschichtliche Herkunft und Abzweckung jener Schriften zu bieten schien. Endlich ordneten sich dem Gesichtspunkt der Hebräerbrieft und die vorgeblich antignostischen und universalistischen Briefe an die Kolosser, Epheser, Timotheus und Titus unter. Es concurrirte bei diesen Constructionen noch die Ansicht von der Bedeutung der römischen Gemeinde für diese Versöhnung der Parteien, für welche deshalb fast alle die bezeichneten, für unecht erklärten Schriften vindicirt wurden.

Dem Autor in der Historischen Zeitschrift haben wir zugegeben, daß Unterschreibungen von Schriften in der ältesten Kirche möglich waren und daß ihre Pseudonymie im Allgemeinen dem Vorwurfe des Betruges nicht zu unterwerfen ist. Wenn es aber kritisches Resultat sein soll, daß die Unterschreibung von Schriften mit Apostelnamen im zweiten Jahrhundert in solchem Umfange geschehen sei, wie Baur behauptet, und wenn gegen diese in's N. T. eingedrungenen Schriften damals kein Verdacht sich geregt hat, wie doch gegen die gnostischen Schriften mit Apostelnamen, so machen wir bei diesem seltenen Fall im Gebiete der Literaturgeschichte nur von der Pflicht historischer Methode Gebrauch, indem wir uns den Grund jenes Resultates genau ansehen. Derselbe besteht in der an den Clementinischen Homilien wahrgenommenen Absicht der Versöhnung zwischen Heidenchristen und Judenchristen, welche als allgemeines Bedürfnis in der Zeit der Entstehung jener Schrift angesehen wird und woraus dann gefolgert wird, daß im ersten Jahrhundert nicht einmal principiell Einverständnis zwischen den Aposteln geherrscht habe, und daß alle möglichen Apostelschriften nur jener großen Aufgabe des zweiten Jahrhunderts zu dienen bestimmt gewesen seien. Die Thatfache, welche die Basis der Baur'schen Kritik bildet, ist aber als solche durch das Zeugnis der Homilieen gar nicht festgestellt. Freilich erlaubt die romanhafte Form der Schrift nicht, eine solche Forderung an dieselbe zu stellen; man kann jene Thatfache, daß damals das Bedürfnis wie die Möglichkeit einer Versöhnung der Parteien allgemein herrschte, nur aus der notorischen Absicht der Homilieen erkennen, dieses Bedürfnis vom Standpunkte des Judenchristenthums zu befriedigen!



Ich frage: welcher Historiker wird auf irgend einem andern Gebiet der Geschichte die Andeutungen eines Tendenzromans als Schlüssel für die Erkenntniß der allgemeinen Verhältnisse benützen? Nun kommt aber ferner in Betracht, daß durch directe historische Zeugnisse eine ganz andere Situation der Parteien im zweiten Jahrhundert festgestellt ist, und daß Baur in der Auffassung der Tendenz der Homilieen ein wesentliches Merkmal bei Seite gelassen hat. Allerdings hat der ebjonitische Verfasser dieser Schrift, wie alle Stimmführer des Judenthums, die Tendenz, unter den Heiden Proselyten für seine Richtung im Christenthume zu machen. Dieser Ausdruck der Tendenz entspricht den historischen Parteien des Buches und ist wohl zu unterscheiden von der viel weiter greifenden Erklärung Baur's. Um jener Tendenz einen gewissen Erfolg zu sichern, wird in den hieher gehörigen Theilen der Homilieen die Forderung der Beschneidung an die Heiden allerdings nicht ausgesprochen, d. h. aufgegeben. Aber es ist nur ein Irrthum von Baur, daß die Homilieen die Pflicht der Beschneidung auch für die geborenen Juden in der christlichen Gemeinde fallen lassen. Daß ein notorischer Judenthumschrist diesen Ritus für seine Volksgenossen aufgegeben habe, wäre etwas so Auffallendes, daß zu dessen Feststellung das argumentum e silentio nicht zureicht. Den Verhältnissen entspricht es nur, das Stillschweigen über diesen Punkt so zu deuten, daß die Judenthumschristen ohne Frage bei der Beschneidung verharren, wie beim Aposteldecret über die Enthaltungen der Heidenthumschristen vorausgesetzt ist, daß die jüdischen Christen fortfahren, das ganze mosaische Gesetz zu beobachten. Also hat Baur in diesem für seine ganze Geschichtsanschauung so wichtigen Punkte falsch geschlossen, und schon diese Nachweisung durchkreuzt die Annahme, daß die Homilieen die Absicht verfolgen, eine Versöhnung des Judenthums und des Heidenthums zu bewirken. Dieselbe liegt aber auch noch aus einem andern Grunde außer dem Gesichtskreise des Verfassers der Schrift. Auf die Beschneidung der heidnischen Proselyten verzichtet er, und in dieser Hinsicht scheint er, obwohl Judenthumschrist, die Freiheit der Heidenthumschristen zu achten. Ob er aber dennoch ihre Gleichberechtigung mit den Judenthumschristen beabsichtigt und ihre Freiheit der Sitte unverkürzt erhalten hat? Wir müssen es leugnen. Denn die einzelnen heidnischen Proselyten, auf deren Einführung in die ebjonitische Gemeinschaft es in den Homilieen ankommt, werden zu den essenischen Waschungen verpflichtet; also wird in diesem Punkte wie in dem andern das Ueber-

gewicht des Judenthums über die Heidenchristen aufrecht erhalten; diese Tendenz aber ist das Gegentheil von der nur in Baur's Phantasie geltenden Versöhnung und vollen Einigung zwischen beiden Parteien.

Was sich also aus den Homilien nicht ergibt, und was ihnen gemäß auch nicht als allgemeines Bedürfnis der Zeit erkennbar ist, wird nun aber direct ausgeschlossen durch eine bekannte Erklärung des ersten heidenchristlichen Theologen, des Märtyrers Justinus, welche jedoch Baur nie in Betracht gezogen hat. Justin erklärt im Namen des gesammten Heidenchristenthums die pharisäischen Ebjoniten, d. h. die Judenthümer, welche den Heidenchristen die Beschneidung auferlegen wollen, für häretisch, erkennt also diesen gegenüber keine Möglichkeit der Ausgleichung an. Die Nazaräer dagegen, welche für sich am mosaischen Gesetze festhalten, aber die Freiheit der Heidenchristen achten, sieht er für seine Person so an, daß mit ihnen Gastfreundschaft und Cultusgemeinschaft zu halten sei, erkennt also diesen gegenüber kein Bedürfnis der Ausgleichung und Versöhnung an. Zugleich aber spricht er aus, daß andere Heidenchristen den christlichen Verkehr auch mit dieser bescheidenen jüdisch-christlichen Partei verwerfen, und diese Meinung hat sich bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hin durchgesetzt, so daß von da an auch die Nazaräer als häretisch gelten. Von dem Standpunkt der Homilien scheint Justin nichts zu wissen; er würde ihn ebenso wie den der pharisäischen Judenthümer beurtheilt haben. Dieser Umstand bestätigt nur, was sich aus allen Spuren der Geschichte des essenischen Ebjonitismus ergibt, und was Baur nur deshalb ignorirt, weil die demselben angehörige clementinische Literatur an Umfang und Interesse so bedeutend ist, — daß diese Partei des Judenthums für die Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts eine geringere Bedeutung hatte, als in seiner Geschichtsconstruction.

Baur hat solchen Nachweisungen gegenüber nur sein Postulat einer nothwendigen und darum wirklich zu Stande-gebrachten Versöhnung aufrecht erhalten. Indem er in einem gegen mich gerichteten Excurs in der „Tübinger Schule“ S. 65 ff. immer wieder darauf zurückkommt, „man sollte glauben (?), daß ein solcher Gegensatz wie zwischen Judenthum und Paulinismus (muß heißen: Heidenchristenthum) hätte vermittelt und ausgeglichen werden müssen, wenn es überhaupt zu einer geschichtlichen Entwicklung kommen sollte“; — „der Hauptknoten der Entwicklung liege nur in der Frage, wie mit

dem auch in Hinsicht der älteren Apostel zugegebenen Particularismus der paulinische Universalismus zur Einheit einer und derselben religiösen Gemeinschaft zusammengehen könne“, — so kann ich hierin keinen triftigen Einwand gegen meinen quellenmäßigen, auf Justin's Dial. c. Tryph. cap. 47 gegründeten Beweis erkennen, daß es überhaupt zu keiner Versöhnung des Heidendchristenthums und des Judenthums in der katholischen Kirche gekommen ist (vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche, zweite Ausg. S. 252—257). Sogar der Standpunkt der Urapostel, so weit er jüdisch-christlich war, wird in Gestalt der nazaräischen Partei von der heidendchristlichen Kirche als ungültig verworfen. Jenes Postulat Baur's findet freilich an dem Verlauf mancher kirchlicher Streitigkeiten seine Bestätigung. Nachdem Augustinismus und Pelagianismus einander gegenübergetreten waren, wurden sie, wenn auch nicht vermittelt, aber doch ausgeglichen im Semipelagianismus. Aber was würde man zu solcher Rede sagen müssen: man sollte glauben, daß ein solcher Gegensatz wie Katholicismus und Protestantismus vor Allem vermittelt und ausgeglichen werden mußte, wenn es überhaupt zu einer weitem geschichtlichen Entwicklung kommen sollte? Gegen solche Erwartungen vom Verlauf der Dinge gilt in diesem Falle die Allen gemeinsame Kenntniß der entgegengesetzten Wirklichkeit. Nur die Lückenhaftigkeit der Quellen der Geschichte des zweiten Jahrhunderts gewährt dem gleichartigen Postulate Baur's in Hinsicht dieser Periode einen gewissen Schein der Richtigkeit. Aber es ist doch wahrlich nicht die historische Methode, welche es ihm möglich gemacht hat, sich über meine widerlegenden Nachweisungen der wirklichen Thatfachen hinwegzusetzen! Was setzt er denselben entgegen? „Nachdem einmal Paulinismus und Judenthums in offenem Gegensatz einander gegenüberstanden, waren das treibende Princip jene Judaisten, die dem Apostel Paulus gegenübertraten, und es giebt keinen größern Beweis der Entwicklungsfähigkeit des Judenthums, als die unleugbare Thatfache, daß es ihm nicht schwer fiel, selbst lebhaft vertheidigte Positionen aufzugeben, sobald es darin das Mittel sah, das Uebergewicht über den Paulinismus mit um so besserem Erfolge zu behaupten.“ Baur spielt damit wieder darauf an, daß die Elementinischen Homilien vorgeblich die Beschneidung für Juden wie für Heiden aufgegeben und an ihre Stelle die Taufe gesetzt haben (a. a. O. S. 70). Diese Thatfache leugne ich eben mit gutem Grunde, und ich habe ferner bewiesen, daß die Taufe bei den essenischen Ebnioniten als Ersatz nicht



für die Beschneidung, sondern für die Opfer galt (Altth. R. S. 239). Aber gesetzt, daß Baur in jener Ansicht Recht hätte, so beweist die Bereitwilligkeit des Verfassers der Homilien, die Beschneidung den Heiden zu erlassen, ebenso wenig den Erfolg dieser Absicht, als die Nachgiebigkeit des Georg Cassander in Hinsicht der *communio sub utraque* es beweist, daß Katholiken und Evangelische in Deutschland unter der Regierung Maximilian's II. sich versöhnt haben! Weiterhin versucht Baur seine Ansicht von der Begründung des katholischen Christenthums auf das Judenthum dadurch aufrecht zu halten, daß er die katholische Verfassung als jüdenchristlich in Anspruch nimmt (a. a. O. S. 72 f.). Schon in seiner Schrift gegen Rothe hat er diesen Gedanken durchzuführen versucht, wiederum weil in den Clemen- tinischen Homilien episcopale Verfassungsordnungen vorausgesetzt sind, zu einer Zeit, in welcher die heidenchristliche Kirche nach allen geschicht- lichen Spuren dieselben noch nicht ausgebildet habe. Also, folgerte Baur, ist der katholische Episkopat eine Nachbildung des jüdenchrist- lichen. Aber das *post* bürgt nicht für das *propter*. Denn Baur hat sich durch die Aehnlichkeit der beiderseitigen Verfassungsformen den Unterschied der ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen verbergen lassen. Ich muß gegen jene Behauptung meine ausführliche Nach- weisung aufrecht erhalten (Altth. R. S. 415—436. 453—461), daß der heidenchristlich-katholische Episkopat in den meisten Gebieten der Kirche unabhängig von den in der Gemeinde zu Jerusalem und bei den essenischen Ebnioniten geltenden Ideen entstanden ist, daß er in Alexandria einen siegreichen Kampf mit der jüdisch-christlichen, von Jerusalem aus eingeführten Form des Episkopats bestanden hat, und daß in der heidenchristlichen Literatur die pseudoignatianischen Briefe allein jene Idee recipirt haben, daß sie aber deshalb eine Ausnahme- stellung in der Art der Ableitung des Episkopats einnehmen. Baur hat seinem auf diesen Punkt begründeten Einwand gegen mich auch nur dadurch einen Schein von Bedeutung abgewinnen können, daß er sich die obschwebende Streitfrage nicht richtig vergegenwärtigt hat. Indem das katholische Christenthum des zweiten Jahrhunderts eine Reihe von Charakterzügen darbietet, welche ebenso gleichartig mit dem Judenthum, wie dem Paulinischen Gedankenkreise entgegengesetzt sind, so ist die von mir formulirte Frage die, ob die Jüdenchristen oder die Heidenchristen den Bestand der katholischen Kirche bilden. Indem ich das Erstere verneine, weil die katholische Kirche schon am Ende des zweiten Jahrhunderts die Jüdenchristen aller Farben als

Häretiker von sich ausschließt, so verneine ich ferner, daß das Judenthum als historische Größe, wie es die Richtung der Christen jüdischer Abkunft und jüdischer Sitte ist, die Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche begründe. Denn wenn die Subjecte des Judenthums von der katholischen Kirche ausgeschlossen werden, so kann nicht ihre von ihnen abgelöste Richtung in derselben herrschen. Indem also die Heidenchristen das Subject der katholischen Kirche sind, so habe ich den Weg zu ermitteln versucht, auf welchem dieselben zu der dem Judenthum analogen gesetzlichen Auffassung des Christenthums gelangt sind. In dieser Hinsicht sind vielleicht noch andere Lösungen des Problems möglich, als die von mir gegebene; aber ich kann mich nicht davon überzeugen, daß die geschichtliche Methode es erlaubt, die dem Judenthum analogen Charakterzüge des katholischen Christenthums, wie Baur es thut, als Judenthum zu bezeichnen und mit der historischen Größe gleichen Namens, d. h. mit den Grundsätzen der Gegner des Paulus, principiell zu identificiren. Denn das ist ja eben die Frage, welche historisch zu lösen ist, und gegen deren Lösung im Sinne Baur's die bestimmte Absicht der katholischen Heidenchristen entscheidet, mit den Judenchristen aller Farben keine Gemeinschaft zu pflegen. Wenn Baur diesen geschichtlichen Gründen nie Aufmerksamkeit hat schenken wollen, so ist in der beharrlichen Behauptung des direct jüdenchristlichen Charakters der katholischen Idee vom Episkopat nur eine *petitio principii* zu erkennen, die bei diesem historisch lösbaren Probleme ganz unstatthaft ist. Aber an diesem Falle darf sich der Autor in der Historischen Zeitschrift davon überzeugen, wie Baur mit ideellen Größen und unhistorischen Abstractionen gerechnet hat, anstatt den quellenmäßigen Thatfachen mit deutlicher Anschauung der obwaltenden Verhältnisse nachzugehen. Hieraus mag derselbe auch abnehmen, warum, wie er bei Anführung meines Namens unter den Schülern Baur's sich ausdrückt, ich „jetzt freilich andere Wege gesucht habe“.

So verhängnißvoll der Gebrauch der Elementinischen Homilien für die Begründung der Geschichte des zweiten Jahrhunderts für Baur geworden ist, so unterlassen wir nicht, darauf hinzuweisen, wie wichtig und fruchtbar seine Vergleichung der durch jene Schrift angedeuteten Parteiverhältnisse mit den gleichartigen Spuren im apostolischen Zeitalter für die kirchengeschichtliche Würdigung des Judenthums geworden ist. In dieser Hinsicht hat sich Baur ein bedeutendes Verdienst erworben. Aber er hat dasselbe selbst dadurch in den Schatten

gestellt, daß er die Folgerungen von den Elementinischen Homilien auf die Apostelzeit über die Grenze des Statthaften trieb. Die in jener Schrift vorgegebene Solidarität zwischen den essenischen Ebnioniten und den Uraposteln hat einen solchen Eindruck auf ihn gemacht, daß er nicht nur alle sonst bemerkbaren Unterschiede jüdisch-christlicher Fractionen zu leugnen suchte, sondern auch im Galaterbrief die klaren Beweise davon zu finden meinte, daß die Urapostel grundsätzlich die Beschneidung der Heidenchristen gefordert hätten. Zur Unterstützung dessen wurde die vorgeblich craß judenchristliche Apokalypse ausgebeutet, aber der Brief des Jakobus und der erste des Petrus mußten in das Exil des zweiten Jahrhunderts wandern, um daselbst Dienste zur Versöhnung der von Baur in carikirten Gegensatz gestellten Apostelparteien leisten zu helfen.

Wie ist es nun aber gekommen, daß Baur den, wie ich meine, hinlänglich beleuchteten Eindruck der Elementinischen Homilien als Maßstab für die Construction der ältesten Geschichte des Christenthums so starr festgehalten hat, obgleich die der Ueberlieferung in so großem Umfang zuwiderlaufenden Folgerungen, die daraus sich ergaben, ihn zur Vorsicht und zur wiederholten Prüfung seines Ausgangspunktes hätten mahnen sollen? Ich kann nicht unterlassen, diese Thatsache aus folgenden Umständen zu erklären. Einmal schien ihm bei der von ihm angenommenen Wichtigkeit jener pseudonymen Schrift keine Schwierigkeit darin zu liegen, daß die vorgebliche Versöhnung der christlichen Parteien überwiegend durch pseudonyme Schriftstellerei betrieben worden sei. Aber die Entscheidung, daß die größte Zahl der neutestamentlichen Briefe untergeschoben sei, hat er auf einem so leichten Wege, ohne regelmäßige Analysen derselben, erreicht, daß, wenn wir es nicht bei einer Anklage lassen wollen, die wir lieber nicht aussprechen, wir dieß Verfahren nur aus einer Anwendung des auf dem Boden der philosophischen Erkenntniß prätendirten absoluten Wissens auf das historische Gebiet erklären können. Baur hat bei seinen Studien über den Gnosticismus sowohl seine Ansicht über die Bedeutung der Elementinischen Homilien für die Geschichte des zweiten Jahrhunderts gewonnen, als auch seine theologische Ueberzeugung im Sinne des Hegel'schen Systems zum Abschluß gebracht. Er hat in der Abhandlung über die korinthischen Parteien (1831) die Grundzüge seiner Construction der Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte entworfen, von welchen er nie wieder abgegangen ist. Er hat sie entworfen, ohne die Gesammtheit der Quellen zu Rathe zu ziehen, und er hat auch

für das „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“ beispielsweise die Schriften der großen Kirchenlehrer am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts für die Bestimmung der praktischen Grundanschauung des katholischen Christenthums zu gebrauchen untere lassen. Was kann der Grund dieser Unvollständigkeit des Quellenstudiums für das historische Gebiet sein, auf welchem Baur eine Lebensaufgabe zu lösen sich bewußt war? So weit es überhaupt möglich ist, in die unausgesprochenen Zusammenhänge der Bildung einer andern Person hineinzuschauen, kann ich nicht umhin anzunehmen, daß Baur nach dem Maße der Absolutheit des philosophischen Erkennens, welches er gewonnen zu haben glaubte, seinem durchbringenden Scharfblicke in der historischen Combination eine höhere Gewißheit des Richtigen zugetraut hat, als auch die genialste Conception der Geschichte auf den ersten Wurf haben kann. Ich kann mich darin irren; ich glaube aber nicht, daß diese Erklärung der wissenschaftlichen Ehre des berühmten Mannes Eintrag thut.

Ueberhaupt habe ich die Feder ergriffen, nicht um gegen den Verstorbenen zu streiten, sondern um dem Nichttheologen in der Historischen Zeitschrift die Gründe darzulegen, aus denen Baur's Methode der Erforschung des Urchristenthums für rein historisch nicht gehalten werden kann. In der sich immer mehr steigenden Isolirung der verschiedenen Wissenschaften gegen einander kann ich nur einen Schaden der Bildung überhaupt und meiner Wissenschaft insbesondere erkennen. Daß dadurch namentlich gegenseitige Mißverständnisse eintreten, versteht sich von selbst. Es ist nur gut, wenn sie zur Sprache gebracht werden. Und aus diesem Grunde habe ich in der Abhandlung in der Historischen Zeitschrift nur ein Zeichen der Theilnahme an der Theologie erkennen können, welches man nicht unerwidert hingehen lassen durfte, wenn nicht der Verdacht Bestand gewinnen soll, daß die Geschichtsforschung der Theologen andere Wege als die der geschichtlichen Methode verfolge.



# Die theologische Bedeutung J. A. Bengel's und seiner Schule.

Von

Hermann Freiherr von der Goltz.

In neuerer Zeit erregt eine theologische Schule die allgemeine Aufmerksamkeit, bei welcher sich Schriftforschung und systematisches Denken über die göttliche Wahrheit zusammenschließen. Sie unterscheidet sich von der historisch-kritischen Schule, welche die biblische Dogmatik als Zeugniß des Urchristenthums in geschichtlichem Interesse behandelt, und von der psychologischen Schule, welche aus den Thatfachen des christlichen Bewußtseins ein theologisches System entfaltet. Die neue Schule geht von der Voraussetzung aus, daß die Sammlung von Büchern, welche wir im Kanon besitzen, ein einiges, in sich zusammenhängendes und vollständiges Denkmal der Heilsthaten und Offenbarungen Gottes sei, durch Veranstaltung desselben uns zur Unterweisung gegeben. Von dieser Voraussetzung aus bemüht sie sich, den in der Schrift selbst vorhandenen inneren Zusammenhang, die die einzelnen Bücher beherrschenden und untereinander verbindenden Grundgedanken zu erforschen und auf diesem Wege eine systematische Einsicht in das Ganze der christlichen Wahrheit zu gewinnen.

Ein doppelter Weg ist dabei möglich. Entweder geht man von der historischen Einheit der biblischen Ueberlieferungen aus, sucht in der Entwicklung der Heilsgeschichte die Grundlagen, die Verwirklichung und das Ziel der Haushaltung Gottes zu erkennen und verfolgt in der Schrift eine Philosophie der Geschichte der Menschheit. Oder man geht den den biblischen Schriften zu Grunde liegenden letzten Begriffen nach und gelangt mittelst ihrer Zusammenstellung zu einer biblischen Metaphysik.

Wenn diese Versuche auch heute erst einer ersten Aufmerksamkeit gewürdigt werden, so lassen sich doch ihre Fäden innerhalb der protestantischen Theologie weit hinauf verfolgen. Nicht nur ist diese Schule in ihrer historischen Richtung den Bestrebungen eines Herder und eines Heß verwandt und berührt sich in ihrer metaphysischen Tendenz mit J. Böhmie und der Theosophie, sondern wir finden ihre Grundgedanken zu Anfang des vorigen Jahrhunderts klar ausgesprochen und von einer Reihe christlicher Denker fruchtbar ausgebildet. Hierin besteht die zu wenig gewürdigte Bedeutung J. A. Bengel's, dessen ezege-

tische Tüchtigkeit von allen theologischen Parteien anerkannt wird. Unter seinem Einflusse wurde bei zunehmender Herrschaft des Rationalismus über den Zeitgeist die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts die classische Periode für die Württembergische Theologie. Das zu beleuchten und auf die theologische Bedeutung der Bengel'schen Schule hinzuweisen, ist der Zweck unseres Aufsatzes. Die altprotestantische Theologie hatte zwar ihr religiöses Princip des ausschließlichen Heils in Christo und der Rechtfertigung allein durch den Glauben der heiligen Schrift entnommen, aber für die Ausbildung der Lehre brauchte sie die Schrift nur als Norm dieser Einen Wahrheit, nicht als Quelle aller Wahrheit; vielmehr machte sie das Princip des subjectiven Heilsweges zum theologischen Mittelpunkt der christlichen Lehre. Die Anthropologie beschattete die Theologie, die Soteriologie erhielt einen ausschließlich juridischen Charakter, Schriftforschung und Dogmatik blieben von einander getrennt, und in der Dogmatik selbst kam es zu keiner organischen Ausbildung des theologischen Systems. Ganze Lehrkreise, wie die der Theologie und der Eschatologie, blieben außerhalb der productiven Thätigkeit und die übrigen verloren unter der dürftigen Beleuchtung der Einen subjectiven Wahrheit den Reichthum ihrer Farben, ihrer Formen und ihrer Beziehungen, die sie in der Schrift haben; die Harmonie, in welcher in der Schrift alle Wahrheiten einander bedingen, einander erklären und sich in organischer Weise verschlingen, ging verloren und diese wahre Systematik der christlichen Lehre, wie sie Jesus und die Apostel ohne formelle wissenschaftliche Ausbildung besaßen, machte einer äußerlichen und einseitigen Systematisirung Platz. Damit verband sich der schwere Uebelstand, daß man unter dem Einfluß des kurzichtigen Systems die originale Bedeutung der wichtigsten biblischen Grundbegriffe, wie *ζωή*, *δόξα*, *δικαιοσύνη*, *πίστις*, *πνεῦμα*, *βασιλεία* u. s. w., aus dem Auge verlor. In theologischen Erörterungen bediente man sich der Worte der heiligen Schrift als Waffen, aber die herrschende Theologie gab ihnen einen andern Sinn als die heiligen Schriftsteller; im Uebrigen beherrschte eine Terminologie den Lehrtypus, welche nicht nur dem Buchstaben, sondern auch dem Geiste der Bibel fremd war. Eine traurige praktische Frucht des Dogmatismus war die Thatsache, daß die kirchliche Wissenschaft den inneren Einfluß auf das Gemeindeleben mehr und mehr verlor und die Predigt unter dem Einfluß der Theologie dem Volk unschmackhaft wurde.

Die Reaction gegen den Dogmatismus zog sich anfangs in die Stille der Mystik oder in die Unruhen der Secten zurück. Doch schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zählte sie einige bedeutende Vertreter. In der lutherischen Kirche knüpfte sie sich vornehmlich an J. Böhme (1575—1624) und J. Arndt (1555—1621), in der reformirten Kirche an H. Grotius (1583—1645) und J. Coccejus (1603—1669) an. Wenn Böhme auch ebenso in die Tiefe eigener Speculationen als in die Tiefen der Schrift grub, so erstrebte er doch ein Gesamtverständnis der Wahrheit aus der Schrift zu gewinnen. Die Gedankenreihe, welche ihm besonderen Widerspruch zuzog, in der er die übersinnliche Welt in ihrer Lebendigkeit und Mannichfaltigkeit in den Vordergrund stellte, war in ihrer Tendenz durchaus schriftgemäß. Arndt hielt sich weit mehr in den Schranken der Offenbarung, wenn er auch noch keine exegetische Methode befolgte. Aber er hatte einen tief innerlichen Geschmack der biblischen Grundgedanken. Mit dem umfassenden Blicke in das Ebenbild Gottes und die Bestimmung des Menschen, mit der lebendigen und wachsthümlichen Auffassung des Heilswerkes und dem dynamischen Verständnis der Versöhnung neben dem juridischen, mit der Einführung der Physik und der christlichen Hoffnung in die Lehre hatte er den Geist der Schrift getroffen. Während Arndt gemüthlich an dem orthodoxen Bekenntnisse festhielt, durchbrach Grotius ohne Scheu die Fessel des Systems in ungebundener Schriftforschung; doch fehlte es seinem scharfen Verstande und seiner nüchternen Kritik an innerlichem Verständnis der Schriftwahrheit. In dieser Beziehung wurde er von Coccejus übertroffen, der auch dem Dogmatismus den Rücken kehrte, aber das System desselben durch ein der Schrift selbst entnommenes System zu ersetzen suchte. So glücklich indeß der Grundgedanke war, in der Heilsgeschichte die Entwicklung der Haushaltung Gottes zu verfolgen, so schädlich wirkte seine Auslegungsmethode auf die willkürliche Ausdeutung der Schrift zu Gunsten der Lieblingsideen.

Zu Ende des 17. Jahrhunderts trat Spener zur Ehrenrettung der Schrift und ihrer Rechte auf. Die Bibelforschung trat in den Vordergrund der theologischen Arbeit, die Schranken des Systems wurden durchbrochen und namentlich die prophetische Theologie fruchtbarer behandelt. Auch mit dem Anhang Böhme's und Arndt's traten die Freunde Spener's alsbald in lebendige Berührung. Indessen sank der Pietismus im Allgemeinen bald von der Höhe der Forderungen Spener's herab. War die heilige Schrift auch nicht mehr

ein Lager von Beweisstellen, so wurde sie eine Sammlung erbaulicher Sprüche, deren Emphase man eifrig suchte. Der Pietismus erhielt einen praktisch-gesetzlichen Charakter oder unter dem Einflusse Zinzendorf's eine gemüthliche, poetische Richtung.

In Württemberg hatte der Pietismus von vorn herein durch die freundliche und besonnene Aufnahme desselben von Seiten des Kirchenregiments einen segensreicheren Einfluß und einen solideren Charakter bewahrt. Die Privatversammlungen wurden zwar beaufsichtigt, aber gestattet, in Tübingen begann eine mehr biblische Methode sich Einfluß zu verschaffen, ein neues, 1742 eingeführtes Gesangbuch gab den reichen in der pietistischen Erweckung neu gewonnenen Liederschatz den Gemeinden in die Hand. Gründliche und umfassende Gelehrsamkeit, persönliche tiefe Frömmigkeit, warmes Interesse für die Erweckung des Gemeindelebens, größere Freiheit gegenüber dem dogmatischen System, entschiedene Richtung auf eine biblische Theologie zeichneten die angesehensten Theologen Württembergs zu Anfang des 18. Jahrhunderts aus. Es war zu derselben Zeit, als der Pietismus seine ursprüngliche Kraft verlor und als die spiritualistische Philosophie Wolff's anfang, die Katheder zu beherrschen, als J. A. Bengel in verborgenem gottesfürchtigen Wirken eine neue Bahn brach. — Es ist auffallend, wie in Bengel sich gerade die verschiedenen Gaben und Geistesrichtungen vereinigten, welche wir bisher getrennt sahen, um eine schriftgemäße Entwicklung der Theologie anzubahnen. Mit Grotius theilte Bengel die umfassende Gelehrsamkeit, die wissenschaftliche Unbefangenheit und den scharfen kritischen Verstand; an Arndt erinnert er durch den mystischen Zug seines Gemüths und seines Denkens, durch die lebendigere Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, durch das geniale Verständniß der biblischen Grundgedanken. Wie Coccejus ging er von dem geschichtlichen Gesichtspunkte aus und legte den systematischen Einblick in die Haushaltung Gottes seiner Theologie zu Grunde. Die Theosophie lag Bengel selbst zwar weniger nahe, obwohl er sie achtete, aber wie bei Böhme, so war auch ihm die übersinnliche Welt mit ihren Realitäten beständig vor seinen Gedanken und sein Schüler Dettinger führte Böhme vollends in die Bewegung der Bengel'schen Schule ein. Der Hallenser Pietismus hat seine erweckende Kraft auf Bengel persönlich ausgeübt und wurde durch seinen wissenschaftlichen Ernst und seine biblische Nüchternheit vertieft und geläutert.

Bengel war es gegeben, eine neue Bahn in der protestantischen



Theologie zu brechen, die gerade den Grundschäden der altkirchlichen Lehre begegnete.

Wir beschäftigen uns zunächst mit einer Schilderung seiner eigenen Theologie, um derselben einen Ueberblick über seine Schule folgen zu lassen. Uebrigens setzen wir die Bekanntschaft mit den Schriften Bengel's hier allenthalben voraus.

### I. J. A. Bengel.

Ein Blick in die sparsamen Notizen über die Bildungsgeschichte Bengel's, welche Burt in der Biographie desselben giebt, läßt die Einflüsse erkennen, denen seine Entwicklung unterworfen war. Die Schriften von Arndt, Gerhard, Francke und Schade bildeten seine früheste Geistesnahrung. Als Student war er Mitglied eines auf gemeinsame Erbauung gerichteten Vereins. Keuchlin und Hochstetter, seine geschätzten Lehrer, pflegten seinen frommen Sinn und seinen Forschungstrieb gleicherweise. Auf seiner Reise zum Besuche der wichtigsten deutschen Universitäten hielt er sich besonders in Halle auf und empfing die tiefsten Eindrücke von den dortigen Pietisten. Anton las gerade über die Offenbarung Johannis, und er wurde hier mit den trefflichen exegetischen Werken Vitringa's, des Schülers des Coccejus, bekannt.

Aber die eigentliche Lebensrichtung erhielt Bengel von seinem eigenen Charakter, dessen innerstes Wesen sich durch das Wort „Gottesfurcht“ bezeichnen läßt; denn sein Beruf hielt ihn in kleinen, unbedeutenden Verhältnissen. Von seinem 26. bis zum 54. Jahre wirkte er als Lehrer in der Klosterschule zu Denkendorf. Als er die Prälatur Herbrechtingen überkam, war sein weitgreifender Einfluß schon fest begründet. Seine wichtigsten Schriften verdanken ihre Entstehung örtlichen, im Kreise seines engen Berufes liegenden Bedürfnissen. Die kritischen Arbeiten über das Neue Testament übernahm er aus Gewissensnoth über die Mannichfaltigkeit der Lesarten, welche namentlich die verschiedenen Ausgaben seiner Klosterschüler ihm nahe brachten. Der Gnomon entstand allmählich bei der wiederholten Lectüre des Neuen Testaments mit seinen Schülern, zu der er sich kurzgedrängte Anmerkungen aufzeichnete. Die 60 Reden über die Offenbarung entstammten häuslichen Erbauungsstunden. Alle theologischen Schriften Bengel's beziehen sich auf die Textkritik und die Erklärung des Neuen Testaments und enthalten größtentheils die subtilsten Untersuchungen und ihre Vertheidigung gegen zahlreiche Angriffe.

Bengel hat nicht nur nichts Dogmatisches geschrieben, sondern auch keine Versuche zur Systematisirung der Schriftlehre gemacht. Und dennoch hat er reformatorisch in Theologie und Kirche hineingewirkt, sowohl durch seinen persönlichen Einfluß auf jüngere Theologen als durch seine Schriften.

In frühester Jugend wurde er gelehrt, in seinem Wandeln und Arbeiten mehr auf den unsichtbaren Gott als auf die sichtbaren Menschen zu schauen. Eine zarte Gewissenhaftigkeit, eine unerbittliche Strenge gegen sich selbst machten ihm jede Arbeit, die er überkam, zu einer von Gott ihm auferlegten Prüfung seiner Treue. Bei regem Forschungstrieb und scharfem Verstande gab ihm diese aufrichtige Beugung unter die Furcht des lebendigen Gottes Genauigkeit, Angestlichkeit und Gründlichkeit im Umgange mit göttlichen Dingen und stolze Geistesfreiheit und keinen Menschen scheuenden Muth in Bezeugung und Vertheidigung erkannter Wahrheiten und in Aufdeckung erkannter Irrthümer. So sehr war diese unterwürfige Grundstellung zu Gott und seinem Worte der unbefangene, innerste Trieb seines Gemüthes, daß, wenn man ihn auf den gewöhnlichen Weg der Zeitgenossen wies, er wohl verwundert hätte fragen können: Muß ich denn nicht die Wahrheit da suchen, wo Gott sie uns gegeben hat? Bengel ging darin mit Luther denselben Weg. Er entdeckte nicht zuerst die seine Zeit beherrschenden Irrthümer und Fehler, warf das Alte weg und suchte ein Neues, sondern um des Gewissensfriedens willen in verborgenem Wandel vor Gott suchte er die Wahrheit in seinem Worte, bezeugte die erkannte und ließ sich dann durch kein frommes Machtwort abschrecken, wenn er sich mit seinem Fund im Gegensatz zu Menschen sah. Bengel hat daher bis zu seinem Ende weder Neuerungen, noch Anhang, noch Kirchenreformation angestrebt; was er Neues vorbrachte, war das Ergebniß einer ohne Tendenz begonnenen Forschung, und was er wirkte, war Eindruck seiner gesalbten Persönlichkeit und seiner schriftstellerischen Arbeit. So sehr hatte Bengel die Grundgedanken seiner Theologie in jahrelangem Umgang tendenzlos aus der Schrift eingesogen, daß er sich derselben als eines für seine Zeit Neuen nur ahnend bewußt war und doch sie mit anregender Kraft in seine jungen Freunde und weitere Kreise hineinprägte.

Der Mangel der protestantischen Theologie schien uns vorzüglich darin begründet, daß man die Schrift nur zur Norm eines fixirten Wahrheitsystems machte, statt aus ihr als der Quelle der Erkenntniß

die Wahrheit immer neu und immer tiefer zu schöpfen. Das ist aber der Geist der ganzen Lebenswirksamkeit Bengel's, daß ihm die Schrift nicht nur als Norm der vorhandenen, sondern auch als Quelle der zu erschöpfenden Wahrheit erschien, daß er selbst rastlos arbeitete, die Wahrheit allein und ganz aus der Schrift zu schöpfen, und daß er scharf die Gefahren aufdeckte, wenn sich frommes Denken von der Schrift, als Quelle, entfernte. Ebenso wichtig, als nichts zu lehren, was nicht Schriftgrund habe, schien ihm, Alles zu lehren, was die Schrift als Hauptsache hinstellte. Damit waren zunächst die Fesseln des herrschenden dogmatischen Systems gebrochen, aber nicht an seine Stelle die Zerfahrenheit frommer Empfindsamkeit oder das System menschlicher Philosophie gesetzt, sondern auf Grund der evangelischen Wahrheit der Fortbau der Lehre aus der Schrift angestrebt. Sowohl die altgläubige Kirchenlehre, als die auftauchende Neologie traten mit einer schon entwickelten Anschauung an die heilige Schrift heran und darum trugen sie entweder diese Voraussetzungen in dieselbe hinein, oder stießen sich mit ihren Voraussetzungen an der Schrift. Bengel dagegen spürte in der Schrift selbst den göttlichen Grundgedanken nach.

Solchem Streben lag freilich die Voraussetzung zu Grunde, daß die Schrift ein zusammenhängendes System enthalte, in welchem der Organismus der objectiven Wahrheit sich abpräge. Wir können daher die Charakteristik seiner Theologie mit dem Motto überschreiben: Die reine Schrift! Nur die Schrift! Alles in der Schrift! Die ganze Schrift!

Mit der Furcht Gottes, die der zarteste und tiefste Zug seines Charakters war, machte er vor Allem bei der heiligen Schrift, als dem Worte Gottes, Ernst. Hören wir ihn selbst, um zu verstehen, welche tiefgreifenden Folgen dieser gottesfürchtige Geist seiner Schriftforschung mit sich brachte. Er nannte die heilige Schrift zuweilen „Gottes Buch“. So im Abriss der Brüdergemeinde, §. 24: „Die heilige Schrift ist Gottes Buch. Ihr ganzer Inhalt ist heilig, heilsam und genugsam; nichts ist darin vergeblich und unfruchtbar. Nicht ein Jeder muß Alles begreifen, aber alle Heiligen aller Zeiten und Orte sind wie ein einiger Lehrjünger, der sich den ganzen Inhalt zu Nuze macht.“ Und §. 86: „Ein jeder Blick und Strahl von der göttlichen Wahrheit in der heiligen Schrift kann in dem Menschen die Erkenntniß Gottes und seiner selbst wirken, ihn demüthigen, aufrichten, anleiten.“ Es war ihm daher Gewissenssache, Alles, was

in der heiligen Schrift dargeboten würde, aus ihr zu schöpfen. Sein Grundsatz war: „Non timide, non temere!“ So lesen wir Ordo temporum, Cap. VIII. §. 1: „Was Gott lehrt, das müssen wir schlechterdings lernen, eins nach dem Andern. Stufenweise schreitet Gott vor in Offenbarung der Geheimnisse seines Reiches. Was jedem Zeitalter von Gott gegeben wird, das müssen die Heiligen sich aneignen, nicht mehr sich nehmen, nicht weniger annehmen. Das Maß der Offenbarung ist zu jeder Zeit das Maß der Erkenntniß der Heiligen.“ Diese Gottesfurcht, in der Bengel sich unter die Schrift beugte, gab ihm aber unbeschränkten Muth und Freiheit gegenüber den Menschen, die ihn mit der Anklage der Heterodoxie zurückhalten wollten. Ordo temporum VIII: „Ich bin in den Dingen, die nicht geschrieben sind, so schüchtern, wie irgend einer, aber überallhin, wo das Wort der Wahrheit uns hinruft und zuläßt, dahin folge ich und forsche. Das ist meine Weise im Größten und Kleinsten, in dem, was Alle lehren und lernen, und in dem, was Viele verachten und vernachlässigen, in dem, was offenkundig fruchtbringend ist, und dem, was für unnütz und leer gehalten wird. Was geschrieben steht, das fasse ich als mir geschrieben auf. Was Gott offenbart, das will er gelernt wissen.“ Erklärte Offenbarung, Beschluß, S. 1065: „Alles, was der große Gott in seinem Wort uns vorlegt, ist etwas für unsern Glauben, im Wichtigern und Geringern, im Geistlichen und Leiblichen, es mag eine Sache selbst oder die Umstände des Orts, der Zeit, der Art und Weise betreffen. Der Unglaube klaubt heraus, was ihm ansteht, und das Uebrige wirft er weg, auch unter dem besten Schein.“

Besonders charakteristisch für Bengel's Stellung zur heiligen Schrift ist der Geist, in welchem er einen großen Theil seines Lebens auf die mühsame Arbeit der Textkritik verwendete. Es war ihm dabei weniger darum zu thun, das gelehrte Wissen zu bereichern, als vielmehr eine Noth des Gewissens, die ihn trieb. Gnomon, Vorrede, §. 8: „Der reine Text ist so wichtig, damit wir nicht apostolische Worte unnütz übergehen, noch statt apostolischer die Worte Gelehrter behandeln.“ Erkl. Offenbarung, S. 1051 (zu Cap. 22, V. 18. 19): „Keinem, der sich vor Gottes Worten fürchtet, soll es gleich sein, was ihm für ein Offenbarungstext in die Hände fällt, sondern er soll Nachfrage halten, und wenn er das Beste gefunden hat, Gott danken.“ Es überwog bei Bengel die Rücksicht auf Gott über die Rücksicht auf das, was den Menschen als heilig galt, und er



duldete tapfer die heftigen Angriffe von orthodoxer Seite über die Freiheit, die er sich gegenüber dem *textus receptus* herausnahm, sowie er von der Schule Ernesti's wegen seiner zarten und zaghaften Rücksichtnahme auf den überlieferten Text angegriffen wurde. Bengel saß, wie er es in anderer Beziehung sagt, „zwischen zwei Stühlen“.

Dieselbe auf die Furcht Gottes gegründete Freiheit offenbart uns die Art, wie Bengel das Verständniß und die Auslegung der heiligen Schrift ansah. Sein erster hermeneutischer Grundsatz lautete: „*Te totum applica ad textum et totum textum applica ad te.*“ „*Omnia te textus, si sapis, ipse docet.*“ Die Aufgabe des Auslegers erblickte er nur darin, die heutigen Schriftforscher in die Lage der ursprünglichen Leser zu setzen. *Gnomon*, Vorrede, §. 4: „Was durch Wissenschaft und Commentar geschehen kann, besteht vorzüglich darin: 1) die Reinheit des Textes zu wahren, herzustellen, zu vertheidigen; 2) die eigentliche Bedeutung der Sprache, welcher sich der heilige Schriftsteller bediente, in das Licht zu stellen; 3) die historischen Verhältnisse, welche die Stelle voraussetzt, darzulegen; 4) später eingeschlichene Irrthümer und Mißbräuche fortzuräumen, d. h. kurz, die heutigen Leser in denselben Stand zu setzen, in welchem die ursprünglichen Leser sich befanden.“ Bengel fand diese Arbeit nicht nur hinreichend für die Aufgabe der Schriftauslegung, sondern er gestand ihr gar kein anderes Recht zu, weil die Schrift ihre eigene Deutlichkeit und Kraft in sich trage. *Erkl. Offenbarung*, Einleitung, §. 3 sagt er: „Die Hypothesen fließen insgemein aus menschlicher Willkür und man beugt das Wort Gottes so darnach, daß man herausbringt, was man gern hat. Vergleichen wolle man mir nicht beimessen. Man darf den Anfang nur mit solchen Anmerkungen machen, die in dem Texte klar vor Augen liegen; hernach kommt man durch richtige Schlüsse immer weiter.“

Der doppelte Trieb, der Bengel beseelte, Alles, was die Schrift darbot, aus ihr zu erholen, aber auch nichts von Eignem in sie hineinzulegen, erstreckte sich nicht nur auf den nach Erkenntniß der Wahrheit trachtenden Gebrauch der Schrift, sondern auch auf ihre Anwendung auf das Herz. Er war überzeugt, daß „wer dem Zuge der göttlichen Liebe in der Wahrheit gehorsam ist, der saugt aus den göttlichen Worten, wenn er ihren Sinn verstanden hat, alles Heilsame ohne Mühe, ohne besondere Anreizung heraus“ (*Vorrede zum Gnomon*, §. 25). Ähnlich bemerkt er in der Vorrede zur erklärten Offenbarung, §. XII: „Das Wort Gottes können wir ein-

ander in öffentlichen Reden und Schriften heilsamlich vortragen, aber nur in einem nähern Umgang appliciren; ja eine wackere Seele läßt es bei ihr selbst am allerbesten durch den Geist der Gnade anwenden. Ein Ausleger ist einem Brunnenmacher gleich, der selbst kein Wasser in die Quelle gießen darf, sondern nur zu machen hat, daß es ohne Abgang, Verstopfung und Unlauterkeit durch die Teichel und Röhren in die Gefäße läuft; so bekommen Andere, wie er selbst, Wassers genug. Doch komme ich bisweilen unversehens mit einem Stachel. Das lasse einer, dem es um rechtschaffenen Nutzen zu thun ist, so lange nachgehen, bis er wieder einmal an eine solche Stelle geräth.“ So wichtig daher für Bengel nach obiger Aufgabe des Exegeten alle Hülfsmittel menschlicher Gelehrsamkeit waren, so sah er doch das eigentliche Verständniß der Schrift in einer Geistesverwandtschaft mit den himmlischen Dingen selbst, wie er in der Vorrede zur Erklärung der Offenbarung sagt, §. VIII: „Bei der rechten Auslegung der heil. Schrift kommt es hauptsächlich auf die himmlische Gnadengabe an und dabei thut gleichwohl auch eine Wissenschaft von Sprache, Historie und dergleichen einen Dienst.“

Daß Bengel in dieser seiner gottesfürchtigen Herzensstellung zur heil. Schrift ziemlich allein stand, und daß er doch eben um der Furcht Gottes willen trotz aller Menschenautorität daran gebunden sei, wußte er selbst sehr wohl: „Gott hat mich von Jugend auf gelehrt, auf ihn allein zu sehen, und indessen bin ich durch so viel und vielerlei menschliche Urtheile geloffen, daß es mir, was das Gewissen betrifft, ebensoviel ist, ob Gott und Menschen oder ob Gott allein mein Thun gut heißt.“ Auch ein gutmeinender, frommer Wille schien ihm nicht auszureichen, um den mühsamen, verleugnungsvollen Weg der Wahrheit zu gehen. Erkl. Offenbarung zu 1, 1, S. 158: „Heut zu Tage gehen Wenige auch unter den Wohlgesinnten mit der Schrift so um, wie sie sollten und wie es dem Rathe Gottes gemäß ist. Diejenigen, welche für die größten Liebhaber der Schrift angesehen werden, führen es auf ein mäßiges Wissen und halten sich bei Schalen und Nebendingen auf, die sonst in ihrem Maße gleichwohl ihren Werth und Nutzen behalten. Andere fassen etwa das, was ihnen, da sie erstmals erwachten, aufging, oder was ihnen von bewährten Lehrern eingeprägt worden ist, in eine gewisse Form und dabei bleiben sie mit einer gar zu bequemen Ruhe, darin bilden sie sich ein vollkommenes Genügen ein und lassen hinfort nichts Weiteres an sich kommen. Sie machen sich selbst zu einer Regel, darnach sie

nicht nur sich selbst, sondern auch andere Seelen, Leser und Lehrer, ja Mose und alle Propheten, die Apostel und Jesum Christum, unsern alleinigen Meister, selbst abmessen. Der Eine hält ein genaues Verständniß der Schrift für unmöglich, der Andere für unnöthig, der Dritte für gefährlich, der Vierte für etwas, das nicht ihm selbst, sondern Andern, oder ihm nicht jetzt, sondern ein ander Mal anständig sei. Damit geschieht es, daß dem Herrn Jesu, der uns so viele schöne und immer neue Lectionen zu geben bereit ist, seine besten Jünger, denen er es so gerne eröffnete, aus der Schule laufen und ihn allein lassen.“ Die angeführten Aeußerungen reichen hin zum Beweise, daß Bengel aus lebendigstem Gewissensdrang in die innere Stellung zur heil. Schrift wieder eintrat, welche der Protestantismus nur zu früh aufgegeben hatte. Mit Verwerfung allegorischer, mystischer und dogmatischer Eindeutungen hielt er den Weg grammatisch-historischer Auslegung für den einzig richtigen, forderte aber den Blick in das Ganze und den Zusammenhang der Schrift selbst und einen innern Geschmack für die in derselben geoffenbarten göttlichen Wahrheiten. Man mag einwenden, daß es an den stärksten Ausdrücken frommer Beugung unter die heil. Schrift bei den früheren protestantischen Lehrern nicht fehle. Das ist richtig, und ein Vorkämpfer der Orthodogie, Flacius, hat in seinem *Clavis* vortreffliche hermeneutische Regeln aufgestellt. Daß aber die Hingebung an das göttliche Wort und die Furcht Gottes im Gebrauch desselben thatsächlich nicht so gründlich gewesen, beweist der Erfolg. Bengel, bei dem die theologische Theorie zur theologischen Praxis wurde, sangte aus dem Umgang mit der Schrift seine Grundanschauungen, sein Geschichtsverständniß und seine Systematik ein und das führte seine Theologie in fruchtbarster Weise in eine neue Bahn.

Bengel hat mit derselben Energie und mit bedeutsamer Frucht seine wieder geltend gemachten echt reformatorischen Grundsätze für die Schriftauslegung in Anwendung gebracht. Er hat wirklich zu einer schriftgemäßen Lehrentwicklung den Grund gelegt. Zweierlei schlimme Folgen hatten wir bei der Entfernung der protestantischen Lehre von der Schrift beobachtet. In der kurzichtigen Beschränkung auf einen isolirten Mittelpunkt hatte man den Zusammenhang der ganzen geoffenbarten Wahrheit verloren und schaute nun die einzelnen Lehren nicht in dem originalen Licht der ursprünglichen, umfassenden Gedanken Gottes und der planmäßig sich entwickelnden

Thaten Gottes an. Sodann war in der dialektischen Ausbildung der Lehre aus dem abstracten Mittelpunkte heraus die Sprache der Lehre und Predigt von der Schriftsprache entfernt und hatte sich eine unbiblische Terminologie und wachsende Begriffsverwirrung auf Katheder und Kanzel Bürgerrecht erworben. Beide Schäden begann Bengel ohne reformatorische Tendenz, aus der Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit heraus, mit der er sich als ein Vernbegieriger unter das Wort Gottes stellte, in ihren Wurzeln zu heilen, und seine Schüler haben bewußter und fruchtbarer die eröffnete Bahn weiter betreten. So wenig Bengel die Ergebnisse seiner Schriftforschung in systematischer Form ausbildete, so deutlich finden sich doch in seinen exegetischen Schriften die Reime eines der Bibel entnommenen theologischen Systems. In der auf inneres Verständniß gerichteten anhaltenden Beschäftigung mit der heil. Schrift hatte sich ihm die Art der Schrift, alle Dinge im Himmel und auf Erden von Einem Mittelpunkt aus zu beleuchten, als eigenes Besizthum eingeprägt. Aus dieser zusammenhängenden Erkenntniß der ganzen geoffenbarten Wahrheit dachte und urtheilte er, und wenn man ihn nach der analogia fidei gefragt hätte, welche der Schriftauslegung zur Regel dienen muß, so würde er nur das originale Wahrheitsystem der Haushaltung Gottes haben nennen können, das der Schrift selbst zu Grunde liegt. Bengel suchte weniger in einzelnen Sprüchen und Aussagen der heil. Schrift die Erkenntniß der Wahrheit; er sah vielmehr in der heil. Schrift Ein Ganzes und verglich den innern Organismus, der die Werke Gottes in Ein System zusammenschließt, wo alle Theile erst als Glieder des Ganzen ihre Bedeutung finden, mit dem innern Zusammenhang, der sich durch alle göttlichen Offenbarungen hindurchzieht. Gnomon, Vorrede, §. XIII: „In den göttlichen Werken ist bis in das kleinste Gräschen die höchste Symmetrie; in den Worten Gottes herrscht bis auf das Unbedeutendste der genaueste Zusammenhang.“ Bengel spricht den das biblische Wahrheitsystem beherrschenden Mittelpunkt klar aus im Ordo temporum, Cap. XI, 13: „Ein einiges Werk ist die heil. Schrift, alle Bücher derselben machen ein corpus aus. Die einzelnen Bücher sind für sich ein Ganzes und erfüllen jedes für sich vollkommen seinen besondern Zweck. Alle zusammen machen Ein Buch aus, das aus jenen Theilen erwächst und einen allgemeineren, weit umfassenderen Zweck hat. Es ist Ein Grundgedanke, der unendlich göttlich Alles in sich begreift, von dem alle Zeiten ausgehen, der Vergangen-



heit, Gegenwart und Zukunft gemessen hat.“ Und: „Man hat die heil. Schrift nicht als Spruch- und Exempelbücher anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menschlichen Geschlechte von Anfang bis zum Ende aller Dinge, durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes, herrliches, zusammenhängendes System. Denn obgleich jedes biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle. Eins erklärt und verstärkt immer das andere. Was Gott an einzelnen Heiligen und an seinem ganzen Volke thut, slicht sich wunderbarlich ineinander, und ein einziger Blick in seine über Alles sich erstreckende Haushaltung ist mehr werth, als die geheimste Kundschaft aus allen Kabinetten der irdischen Potentaten.“ Bengel war sich wohl klar darüber, wenn er auch selten darüber sprach, daß mit der Beleuchtung der einzelnen Schrifttheile aus diesem die ganze Schrift beherrschenden Grundgedanken die Theologie in eine neue Richtung eintrete. Sein Gnomon macht in der Vorrede S. V selbst den Anspruch: „Die Behandlung der heil. Schrift hat bis heute verschiedene Zeitalter. Da finden wir 1) die native Methode, 2) die moralische, 3) die trockene, 4) die neubelebte, 5) die polemische, dogmatische, logische, 6) die kritische, polyglottische, archäologische, homiletische Methode. Die Kunde und Erkenntniß der Schrift ist bis jetzt noch nicht in die Kraft getreten, die in der Schrift selbst dargeboten wird. Die üppig ausschweifenden Meinungsverschiedenheiten und die Dunkelheit, in der unsere Augen in den Propheten befangen sind, hindern das. Daher müssen wir vorwärts zu der männlichen und königlichen Handhabung der Schrift, welche ihrer Vollkommenheit entspricht. Doch vorher sind die Menschen im Ofen der Trübsal zu schmelzen.“ Daß der Begriff, den Bengel in die Mitte der Theologie stellte, eine systematische Entfaltung möglich macht, welche den ganzen Inhalt der christlichen Wahrheit umfaßt, wird Niemand leugnen. Ja man könnte vom bloß dogmatischen Standpunkte aus gerade den Grundgedanken der Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umfassenden Haushaltung Gottes einen glücklichen Fund nennen. Denn das, was man das Princip der reformirten Theologie genannt hat, Gottes Ehre und Herrlichkeit, und was man das Princip der lutherischen Theologie genannt hat, der Menschen Heil und Leben in Christo, fassen sich in diesem Gedanken in Eins zusammen. Der Inhalt der Haus-

haltung Gottes sowohl nach dem vorweltlichen Rathschluß, der ihr zu Grunde liegt, als nach ihrer Entwicklung und Ausführung, sowie nach ihrem schließlichen Endziele ist kein anderer, als daß der unsichtbare und verborgene Gott sich offenbare und verherrliche durch Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Herstellung und Verklärung der Creatur. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, fassen sich in der That alle Theile der christlichen Lehre in Ein Ganzes, ist Alles in Einem und Eines in Allem. Zugleich wird der vorwiegend irdische Gesichtspunkt der protestantischen Lehre zu kosmischer Bedeutung erweitert, die metaphysischen Wahrheiten der Offenbarung werden mit der Entwicklung der Offenbarungsgeschichte zusammengeschlossen, und in der That läßt sich kein Theilchen der christlichen Wahrheit nennen, das nicht in jenem Grundgedanken wurzelte. Die Theile werden im Ganzen und das Ganze wird in den Theilen geschaut. Aber Bengel, dem productive dogmatische Arbeit fremd war, legte keinen Werth darauf, daß man auf diesen Grund ein dogmatisches System aufbauen könne, sondern vielmehr darauf, daß der Begriff der Haushaltung Gottes thatsächlich der die ganze Schrift beherrschende und zu einem einheitlichen Ganzen verbindende Grundgedanke sei. Die dogmatische Consequenz hieraus, die er übrigens selbst nicht gezogen hat, wäre die gewesen: Ein der Schrift nachgebildetes Lehrsystem muß aus dem Mittelpunkt der Haushaltung Gottes die göttlichen und menschlichen Dinge beleuchten. Die Schriftoffenbarung will weder Gottes verborgenes Wesen allein enthüllen, ohne seine Beziehung zur Menschenwelt, noch allein dem Einzelnen die wahre Gottesverehrung und den geradesten Weg zur Seligkeit zeigen. Ein in Gott gegründetes, die sichtbare und die unsichtbare Welt und viele Ewigkeiten umfassendes Reich Gottes ist das innere Band aller Werke, Thaten und Offenbarungen Gottes. Die Schrift in ihren mannichfachen Theilen hat selbst dadurch ihre innere Einheit, daß sie ein zusammenhängendes, vollständiges und deutliches Denkmal der Haushaltung Gottes ist. Wer das innere Verständniß der Schrift gewonnen, in ihren Geist und Plan eingetaucht ist, der wird von selbst aus eben dem Mittelpunkt die Mannichfaltigkeit der geoffenbarten Thatfachen und Wahrheiten ansehen und beurtheilen, aus welchem die heil. Schrift in innerer Harmonie geschrieben ist.

Von der Voraussetzung dieses Grundgedankens aus sind wir allein im Stande, die chronologischen und apokalyptischen Arbeiten Bengel's in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen. Erstere

haben ihm einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Kraft gekostet, der zu dem Werthe der Ergebnisse in gar keinem Verhältnisse zu stehen scheint. Letztere waren die Lieblingsarbeit seines Lebens und haben zu seiner Zeit in einem gewissen Kreise vorzüglich dazu beigetragen, ihm ein prophetisches Ansehen zu verschaffen, wenn auch sein Verständniß der Offenbarung Johannis im Einzelnen heute wenig Geltung mehr hat. Der Zweck unserer Arbeit erlaubt uns nicht, auf eine Würdigung der factischen Ergebnisse dieser Forschungen näher einzugehen. Ohne Bengel's Chronologie und Apokalypitik zu vertreten, wollen wir auf die theologische Bedeutung auch dieser Arbeiten hinweisen. Der Geist und der Werth dieser Arbeiten liegt in dem in der Schale verborgenen Kern. Seinen chronologischen Arbeiten lag die Aushahnung einer Heilsgeschichte und eine geschichtliche Auffassung des Christenthums als einer stufenweise fortschreitenden Anstalt Gottes zu Grunde. Was die Apokalypse betrifft, so hatte er den Kern der Schrift damit getroffen, daß er die prophetische Theologie wieder in den Vordergrund stellte, und die Grundwahrheiten, die er der Apokalypse entnahm, sind die Grundlagen einer neuen Entwicklung der protestantischen Lehre geworden. Bengel gehörte zu den seltenen Forschern, welche ihr Trieb nach gründlicher Erkenntniß in die subtilsten, sorgfältigsten Detailuntersuchungen führt und welche doch dabei stets das Ganze und den Geist des Ganzen im Auge behalten.

Es läßt sich leicht aus eigenen Aeußerungen Bengel's nachweisen, daß er in diesem Sinne das Weltalter zu bestimmen, die Kette der biblischen Zeitrechnung in Zusammenhang zu bringen, die apokalypitischen Zahlen zu erklären suchte. Die innerlich zusammenhängende Haushaltung Gottes lag ihm in Gedanken und er dachte sich ihre innere stufenweise Entfaltung auch nach äußerlich abgegrenzten Perioden gegliedert. So lesen wir in seiner Schrift über das Weltalter Cap. I, 11: „Von Anfang des ersten Buches Moses bis zum Ende der Offenbarung werden nicht umsonst so viele Zeiten gemeldet. Sieht man sie stückweise an, so scheinen sie oft etwas Vergebliches und Verächtliches zu sein; nimmt man sie zusammen nach der Anleitung, die in der Schrift selbst liegt, so giebt es eine durchgängig zusammenhängende, aus proportionirten Theilen bestehende Zeitlinie, welche der göttlichen Weisheit gemäß und von unschätzbbarer Wichtigkeit sein muß. Das Ziel dieser ganzen schriftmäßigen Zeitlinie ist der Tag Christi. Ohne dieses Ziel weiß man nicht,

warum so viele namhafte Geschichten in der Schrift ohne die Anzeige der Zeiten stehen und warum bei geringen Geschichten die Umstände der Zeit manchmal so pünktlich gemeldet werden.“ Dem Interesse, das Bengel an der biblischen Zeitrechnung nahm, lag schon die Voraussetzung zu Grunde, daß die Schrift ein Denkmal der organisch gegliederten Haushaltung Gottes sei und daß die schriftliche Offenbarung Gottes den Zweck habe, den Menschen einen bleibenden Einblick in das Ziel seiner Wege mit dem Menschengeschlechte zu geben. Weil Bengel vermuthete, daß diese innere organische Entwicklung der Haushaltung Gottes auch ihr äußeres Maß abgegrenzter, regelmäßiger Perioden habe, allein darum war ihm die chronologische Kette wichtig. So Einleitung zur erklärten Offenbarung, S. 34: „Jesus Christus hat Dinge und Zeiten miteinander entdeckt, wir dürfen daher beides nicht ganz von einander scheiden, weil es nicht vergebens zusammengefügt ist. Wer falsche Zeitrechnung hat, versteht so gern gewiß auch die Sache selbst.“ Eine mantische Begierde, den Schleier der Zukunft zu lüften, lag Bengel fern. *Ordo temporum*, Cap. XI, 15: „Ein verwegenes Untersuchen des letzten Tages halte ich nicht nur durch öffentlichen Protest, sondern auch im innersten Grunde meines Gewissens von meinen Augen fern und wünsche es fern von den Augen Aller, welche im Glauben wandeln.“ Die Ehrfurcht, mit der Bengel Alles, was in der heil. Schrift stand, als eine planvolle Gabe Gottes ansah, ließ ihn fragen, warum so zahlreiche Zeitangaben sich durch die ganze Bibel hindurchziehen. Und da ihm der Zusammenhang der Haushaltung Gottes aus der Schrift entgegengeleuchtet hatte, so glaubte er ein äußeres Gerüst für die innerlich so harmonisch geordnete und gegliederte Offenbarungsgeschichte in der Chronologie suchen zu dürfen. Zum Beispiel zu den ausführlichen Zeitangaben Luc. 3, 1. 2. 23., Matth. 3, 1 bemerkt er in der Harmonie der Evangelien, S. 12, Anm. II: „Eben dieses ist ein Theil der heil. Schrift und soll von Niemand in eignem Wiß und Wahl oder in scheinbarem Eifer als etwas Vergebliches verschmäh't, sondern mit Dank, Bescheidenheit und Ehrerbietung angenommen und nach Möglichkeit erklärt werden. Doch muß man Alles, was daraus zu lernen ist, ohne Aufblähung zu dem Nutzen richten, welchen, wo nicht alle, doch unterschiedene Leser in unterschiedenem Maße nicht eben in den allerwichtigsten Buß- und Sterbestündlein, aber doch sonst zu ihrer Besserung, Stärkung und Uebung und vornehmlich zum Pobe Gottes in Weisheit seines Wertes und Wahrheit seines



Wortes schöpfen mögen.“ Wie sehr Bengel mit seinen chronologischen Untersuchungen eine zusammenhängende Geschichte der Haushaltung Gottes anzubahnen strebte, beweist die Weise, in der er mit denselben, der Spur von Matth. 1, 1—13 folgend, zur Apologie des Christenthums einen wichtigen Beitrag zu geben glaubte. So sagt er im Weltalter Cap. I, 13: „Eine richtige Erörterung, da die Zeiten des Alten und Neuen Testaments in ihr Geschick gebracht werden, dient zu einem stattlichen Beweis, sonderlich gegen die Juden, wie die Bücher Alten und Neuen Testaments einigen, unzertrennlichen Inhaltes und Ursprungs sind.“ Und Ordo temporum, Cap. XI, 13: „Die chronologische Linie von der Genesis bis zur Apokalypse erweist auf das festeste die unwandelbare Wahrheit der ganzen Schrift gegen alle Gegner des Neuen oder des Alten Testaments.“ Interessant und charakteristisch für den Geist der Bengel'schen Theologie ist es, wie er in der Vorrede zum Ordo temporum, §. I, den neuen Gedanken, der seiner Schriftforschung zu Grunde lag, in Anknüpfung an die biblische Chronologie neben die altprotestantische Lehre stellt: „Ein doppeltes Denkmal giebt uns die heil. Schrift: einmal die Erkenntniß von Gott, dem Schöpfer, Erlöser, Tröster, von den Engeln, von Menschen, von der Sünde, von der Gnade &c. Und diese Erkenntniß ist die nothwendigste. Dann aber auch die Art und Weise der göttlichen Haushaltung in Erziehung des Menschengeschlechts, in den gegebenen, erfüllten, oder zu erfüllenden Verheißungen von Christo, in der Regierung des Volkes von den ersten Zeiten bis zu den letzten. Ein Arzt darf über die feineren Theile auch die Knochen nicht vergessen. So wird auch, wer die Schrift benutzt, wie es sich ziemt, jene Hauptstücke vom Glauben zu seinem und zu Anderer Heil treiben; aber ebenso darf er auch die Rücksicht auf die heiligen Zeiten nicht vernachlässigen, besonders da beide Theile sich gegenseitig Licht und Befestigung geben.“ Bei der historischen Entwicklung, welche ein großer Theil der neueren Theologie genommen hat, erscheint es überflüssig, auf die bahnbrechende Bedeutung dieser Grundgedanken Bengel's hinzuweisen.

Eng zusammen mit den chronologischen Arbeiten Bengel's hingen die apokalyptischen. Ordo temporum, Cap. VIII, 13: „Das Ziel aller Zeiten in der Schrift ist die Zukunft Jesu Christi in Herrlichkeit.“ Der Grund, auf den Bengel seine eifrige Erforschung der Apokalypse stützte, ist wieder der Respect vor den Schriftworten: „Selig ist, wer da liest und höret die Worte der Weis-

sagung.“ Weder durch die Schwierigkeiten des Verständnisses, noch durch die Verschiedenheit der bisherigen Auslegungen ließ er sich die Hoffnung benehmen, den wahren Verstand der Schrift zu ergründen. Nach dem Grundgedanken, den er der heil. Schrift entnahm, mußte die Prophetie weit mehr in den Vordergrund der Forschung treten, als es in der bisherigen Lehre des Protestantismus geschehen war. Er sah ja die Ursache davon, daß die in der Schrift selbst dargebotene Auslegung noch nicht in Kraft getreten sei, theilweise in der Dunkelheit, in welcher unsere Augen in der Prophetie befangen sind. Denn die Haushaltung Gottes empfängt für die einzelnen Theile ihrer Entfaltung ihr volles Licht erst aus dem Endziel derselben, indem der ihr zu Grunde liegende Rathschluß zur Verwirklichung kommt. Auch hier sind die einzelnen Ergebnisse seiner Forschung weniger wichtig, als der treibende Geist derselben und die bleibenden Grundgedanken, welche er aus den prophetischen Theilen in die übrigen Theile der christlichen Lehre herübernahm. Dadurch hat er der ganzen Forschung seiner Schule eine neue Richtung gegeben und neue Grundbegriffe gewonnen, aus welchen sich eine schriftgemäßere systematische Gestaltung der christlichen Lehre entfaltete. Auch diese Arbeiten sah er mehr als einen Dienst Gottes an, als daß er auf Tadel oder Lob der Menschen blickte. Abriß der Brüdergemeinde: „Die apokalyptische Theologie mache ich nicht gänzlich zum Subjecte meiner Schriften, aber sie ist doch ein Theil davon. Ich habe mir nie angemaßt, einen Propheten abzugeben. Wer aber ein schlechter oder richtiger Ausleger der Weissagung sei, das kommt auf seines Menschen Aussage, sondern des Herrn Zeugniß an.“ Bengel suchte in der prophetischen Theologie den Schlüssel zur wahren Würdigung der Gegenwart und beleuchtete von den in ihr niedergelegten Gedanken und Plänen Gottes aus die bunten menschlichen Verhältnisse. Erkl. Offb. zu 12, 12. S. 621: „Gott hat diese sonderbare Weissagung so feierlich gegeben, nicht bloß, damit wir einen Gemeinplatz von seiner Vorsorge über seine Gläubigen haben, oder nach endlicher Erfüllung seine, ohne das bekannte, Allwissenheit erkennen, sondern auch, damit seine Knechte zu jeder Zeit wissen möchten, wie sie daran wären; und je gefährlicher eine Zeit ist, desto größer ist die Hülfe, die dagegen in der Weissagung dargereicht wird.“ Der Ueberblick über die Schule Bengel's wird den Beweis vollenden, daß die Bedeutung Bengel's weniger in dem besteht, was er an factischen Resultaten der theologischen Wissenschaft zugeführt hat, als in den ihm selbst nur

halb bewußten Grundgedanken, welche er in gewissenhaftem Umgang mit der heiligen Schrift eingefogen hatte und aus welchen heraus alle seine mühsamen Einzelstudien hervorgingen.

In der That lagen aber in der Methode der Schriftauslegung, die Bengel begann, und in dem Grundgedanken der Haushaltung Gottes, den er nach der Schrift in den Mittelpunkt des theologischen Denkens stellte, die Keime eines biblischen Lehrsystems, d. h. einer zusammenhängenden Erkenntniß der Wahrheit aus der Schrift. Einmal spricht Bengel im Weltalter (I, 23) diese Bedeutung seiner Forschungen selbst treffend aus: „Es wird in der heiligen Schrift gezeigt die große Haushaltung Gottes, wie er seine Verheißungen gegeben und erfüllt hat und erfüllen wird in Christo Jesu. Bei dieser letztern Beziehung erkennt man erst, warum die heilige Schrift in ihren Büchern so und nicht anders gestellt ist, als wie sie von Mose bis auf die Apostel nach einander verfaßt sind, und ein systema oder zusammenhängende Urkunde abgibt. Ohne solche Betrachtung gehen Viele mit der heiligen Schrift größtentheils um wie mit einem Spruchbüchlein“. In demselben Sinne schreibt Hahn 1778 an Ewald: „Netinger's und Bengel's, dieser zwei verachteten Männer, Schriften verehere ich nicht sowohl wegen der Schreibart, als wegen der Hauptideen, die ich im Innersten der Schrift gemäß fühle.“

Ph. M. Hahn's System liefert für diese Behauptung einen eingehenden Beweis; denn er hat die von Bengel an das Licht gestellten Grundgedanken der Schrift am unvermischtesten und klarsten systematisch ausgebildet. Hier können wir nur vorläufig einige Andeutungen geben.

Die Lehre von Gott wurde unter dem Gesichtspunkte der Haushaltung Gottes aus der metaphysischen Abstraction, in welche sie die isolirte Behandlung gesetzt hatte, in die lebendigste Beziehung zur Offenbarung und ihrer Geschichte gebracht. Die Geheimnisse des in sich vollkommenen, von allem endlichen Sein und Geschehen unabhängigen innergöttlichen Lebens wurden nicht geleugnet, aber ebenso betont, daß der Gott der Schrift der offenbare und nicht der verborgene Gott ist und daß seine Werke und Thaten es sind, aus denen wir sein Wesen erkennen. Daher knüpft Bengel die Lehre von Gott an die Namen Gottes an, stellt die in der Offenbarung obenangestellten Eigenschaften der Heiligkeit und der Herrlichkeit Gottes voran, dringt auf pünktliche Unterscheidung des Vaters, des Sohnes und

Geistes. Man vergleiche die Abhandlung zu Apok. 1, 7 im Gnomon über die Namen Gottes und namentlich die Reden über die Offenbarung.

Daß Bengel die Gedanken auf das Ende der Wege Gottes richtete, war nicht nur eine Vervollständigung der Forschung, sondern das gesammte Verständniß der Wahrheit bekam dadurch eine neue Bahn. Die himmlische Welt mit ihren unsichtbaren Realitäten trat lebendig in das Bewußtsein. Das Auge des Glaubens wurde von der irdischen Kirche als einer Anstalt der Frömmigkeit zum Seligwerden auf das Königreich Gottes gerichtet, das himmlischen Ursprungs, himmlischer Kraft und himmlischen Zieles ist und sich weit über den Gesichtskreis dieser Erdenwelt ausdehnt. Durch die Richtung der Gedanken auf die zukünftige Welt gewann die Welt des Geistes, als ein für sich bestehendes erfülltes Lebensgebiet, Realität und Gestaltung, und eine biblische Betrachtung der Natur der Dinge mußte durch die Schranken der Sinnenwelt durchbrechen. Man vergleiche z. B. den Excurs im Gnomon zu Hebr. 12 über die selbständige Existenz des Blutes Christi im Himmel. Die spiritualistische Trennung des Geistes und des Leibes, die Verkennung des Endzweckes Gottes auf sichtbare, leibhafte Herausstellung seiner Herrlichkeit hörte auf, und mit den Begriffen von der Leibhaftigkeit und Wesenhaftigkeit des Geistes wurde auch das lebendige Band zwischen der Geisteswelt und der Sinnenwelt, für welche die Offenbarung zeugt, tiefer gewürdigt. Zugleich war von der Eschatologie aus der richtige Gesichtspunkt für das geschichtliche Verständniß der Offenbarung gegeben. Im Anschluß hieran mußte auch der Uebelstand aufhören, daß über dem rechtlichen Verhältnisse zu Gott das lebendige ethische und physische Band zwischen Gott und Menschen vernachlässigt wurde. Dieß wirkte auf die Lehre von der Versöhnung und auf die Auffassung des christlichen Lebens ein. In seinen chronologischen und apokalyptischen Schriften war ferner ein tieferes Verständniß des Alten Testaments angebahnt, obwohl er sonst der Erklärung desselben keine schriftstellerische Thätigkeit gewidmet hat. Erst seine Schüler arbeiteten auf der von ihm gebrochenen Bahn weiter. Ebenso kam das menschliche, geschichtliche Lebensbild Jesu zu vollerm Rechte als in der kirchlichen Christologie. Doch, wie gesagt, sind in Bengel's Schriften selbst nur die Reime und Anregungen dieser Consequenzen gegeben. Die weitere Entfaltung findet sich nur zerstreut hier und da in einzelnen Bemerkungen.



Unmittelbar erfolgreicher und ausgebildeter waren die Früchte der Bengel'schen Forschung in der neuen Aufhellung der originalen Bedeutung der biblischen Grundbegriffe. Auch hier nahm er das zur Reformationszeit unterbrochene Werk wieder auf. In den kurzen, könnigen Anmerkungen des *Gnomon* ist nach dieser Seite eine Fundgrube biblisch-theologischen Stoffes niedergelegt. In dieser Arbeit mußte Bengel nicht nur dem Dogmatismus, sondern auch dem Pietismus und den Herrnhutern ernst entgegenreten. Nicht nur die Orthodoxie hatte ihre Vehrandsbildung in einer fest fixirten unbiblischen Terminologie abgeschlossen, welche mit der Form auch den Inhalt der Lehre der heiligen Schrift entfremdete. Auch Coccejus unter dem einseitigen Einflusse seines Föderalsystems und seines wenig nüchternen Hanges zum Allegorisiren und der Pietismus in dem Streben, das Lesen der heiligen Schrift recht erbaulich zu machen, hatten die Emphase der biblischen Sprache zu gut gemeinten, aber willkürlichen Eindentungen gemißbraucht. Bengel's Furcht vor den Worten Gottes schreckte ihn ebenso von dem Zuviel als von dem Zuwenig zurück. Die Einfachheit der Schriftworte galt ihm mehr, als Lieblingsideen und fromme Gefühle; seine nüchterne Klarheit und seine zarte Gewissenhaftigkeit lehnten sich gegen jede menschliche Zuthat auf. Ja gegenüber den Spielereien und Bertwegenheiten Zinzendorf'scher Pieder trat er mit dem Eifer ernstester Mahnung und Warnung hervor. Es war bei Bengel nicht nur eine Voraussetzung seiner Frömmigkeit, sondern auch eine in langjährigem Umgang mit der Schrift bewährte Ueberzeugung, daß die Bibel als das Wort Gottes Eine Sprache spreche, d. h. in Benennung der heiligen Dinge Eine sich durchgängig gleichbleibende Weise habe, so verschieden sonst die Anlässe, Einkleidungen und Gesichtspunkte bei den einzelnen Verfassern seien. Seine Gedanken über die selbständige Eigenthümlichkeit der einzelnen Schriftsteller und den Einfluß ihrer menschlichen Anlagen auf ihre Schriften waren nach dem Maßstabe des orthodoxen Inspirationsbegriffes kühn und frei, wie er denn in der Harmonie der Evangelien dem Johannes und Matthäus „ein höheres und größeres Geistesmaß“ zuschreibt, als dem Marcus und Lucas. Aber jener Ueberzeugung lag die Voraussetzung zu Grunde, daß in den mannichfaltigen, gelegentlich entstandenen Theilen der Schrift ein einheitliches, in sich zusammenhängendes Wahrheitsystem verborgen sei, aus dem heraus die heiligen Schriftsteller geredet. Die innere Uebereinstimmung der in ihnen lebenden Wahrheit ließ sie mit denselben Worten stets gleichbleibende

Begriffe verbinden und brachte eine Kraft und ein Maß in ihre Redeweise, das die classische Literatur weit übertrifft. Diese Kraft, die Vieles in Eins faßt, und dieß Maß, das keine Uebertreibung und leere Redensart kennt, giebt der Schriftsprache den unwiderstehlichen Zauber, den sie auf jeden unverdorbenen Geschmack ausübt. Daher wird das Wort Gottes durch die Jahrhunderte nie ausgeschöpft und wird der verständige Leser nie müde, in seine Tiefen zu graben. Das Wort, daß in der Schrift ein Elephant schwimmen muß und ein Schäflein waten kann, sprach Bengel aus eigenster Erfahrung dem Kirchenvater nach. In der Vorrede zum Gnomon, S. XII, stellt er die Forderung auf: „Zur Exegese gehört besonders Kenntniß der biblischen Sprache, die stets der Weisheit Gottes angemessen ist, auch wo sie sich ganz zu unserem rohen Standpunkte herabläßt. Dreierlei verband sich mit der genauen Kenntniß der Wahrheit bei den heiligen Männern Alten und Neuen Testaments: der geordnete Gedankenzusammenhang, der präcise Ausdruck der Begriffe, die originale Kraft der Affecte.“ Es ging diese Forderung aus der Beobachtung hervor, daß die Schrift auch in ihrer Form ein Ganzes, ein in sich zusammenhängendes Erzeugniß des heiligen Geistes sei, und namentlich die Aufmerksamkeit auf die beiden letzten Punkte schnitt dem Schaden der bisherigen exegetischen und dogmatischen Theologie in die Wurzel. Zunächst suchte Bengel (Gnomon, praef. S. XIV) „die Bedeutung und Kraft der Worte des Textes zu erklären, d. h. zu verstehen, was die Worte im Geiste des Schriftstellers für einen Gedankengehalt in sich bergen, nicht zu viel und nicht zu wenig. Den Feinheiten und Genauigkeiten der göttlichen Sprache muß man nachspüren. Die emphatische Redeweise ist zu studiren, in der die eigentliche Bedeutung bald intensiver, bald schwächer ist. Die griechische Sprache ist reich an emphatischen Mitteln. Es geschieht so leicht, falsche Emphasen zu finden, die wahren zu übersehen. Beides ist genau zu beobachten. Durch alle Perioden der Schrift geht eine sich ununterbrochen gleichbleibende Analogie genauen Sprachgebrauchs wunderbar hindurch.“ Und Gnomon, praef. S. XIV: „Eine gute Redeweise muß tief und einfach sein. Beides, sonst selten vereint, ist in der heiligen Schrift verbunden, die größte Tiefe mit der größten Einfachheit. Alle menschlichen Feinheiten des Curialstils übertrifft die Sprache der heiligen Schrift, Gott spricht Gott würdig. Tief sind seine Gedanken, daher seine Worte unerschöpflich an Vortrefflichkeit und an Kraft. Der Ausdruck der Worte entspricht bei den

heiligen Schriftstellern ganz genau dem Eindrucke der Dinge in ihrem Geiste. Mit den geeignetsten Mitteln ist viel ausgesagt. Dem muß man nachspüren. In diesem Sinne sagt Luther, die Theologie sei nichts Anderes als eine Grammatik, die sich mit den Worten des heiligen Geistes beschäftige.“

Diese Einheit des biblischen Sprachgebrauchs verstand Bengel nicht so, daß jedes Wort in jedem Zusammenhang und bei jedem Schriftsteller nur Einen, eng fixirten Begriff habe. Daß die Grundbegriffe ihr einheitliches Licht in mehrere Strahlen brechen, sah Bengel wohl und sein *Gnomon* ist voll von Beweisen hierfür. Aber er erblickte in der Schrift eine solche Genauigkeit und Klarheit in der Bezeichnung der himmlischen Dinge, die auch unter den mannichfachen Anwendungen einen gleichmäßigen Charakter bewahrt, daß aus dieser Gleichmäßigkeit der Bezeichnungsweise ein zusammenhängendes Wahrheitsystem hervorleuchtet, aus dem heraus die heiligen Schriftsteller redeten. Durch den Schutt der unter dem Einflusse heidnischer Philosophie und dogmatischer Kämpfe erwachsenen Terminologie suchte Bengel daher durch sorgsame Vergleichung des biblischen Sprachgebrauchs sich die ursprünglichen Gedanken der Apostel von Neuem zu vergegenwärtigen und von diesem Verständniß der biblischen Sprache aus den Einblick in den Geist und Plan der Offenbarung zu gewinnen. Eng zusammen mit der originalen Kraft der präcisen biblischen Begriffe hängt die Erkundung dessen, was Bengel häufig die *affectus* und *mores* der heiligen Schrift nennt. Er sagt Harmonie der Evangelien, S. 153: „In einer wohlgearteten Rede ist allemal dreierlei anzutreffen: 1) die Lehr- und Beweisgründe, λόγος, womit eine Sache erklärt und bekräftigt wird; 2) die starken Gemüthsbewegungen, πάθος, als Liebe, Verlangen, Freude und dergleichen; 3) das, was zum Wohlstande und zur Anmuth gehört und oft zarte Herzensbewegungen, ἡδύτης, nach sich zieht. Die zwei ersten Stücke werden von den Auslegern ziemlichern Maßen betrachtet, aber das dritte nicht so fleißig, als sich gebühret, mitgenommen.“ *Gnomon*, Vorrede S. XV: „Cum affectibus sanctis quod comparari possit terra nihil alit. Continentur autem in iis etiam τὰ ἡδύτης, sive mores, vocabulo minus commodo — — affectuum rationem habent sapientiores, spirituali experientia praediti; mores, omnium pace dixerim, propemodum negliguntur, praeterquam quod verecundia scripturae interdum praedicatur. Et tamen mores per omnes sermones atque epistolas Novi Testamenti mirabiliter

diffusi continuum quandam commendationem habent ejus, qui agit aut loquitur aut scribit et decorum praecipue complectuntur." Der Gnomon hat sich die Betrachtung der mores neben den affectus besonders zur Aufgabe gestellt. „Das Meiste davon ist der Art, daß es mehr dem Gemüthe, dem Gefühle, des Herzens, als der Umschreibung durch Worte zugänglich ist." Harmonie der Evangelien, S. 84, 2: „So ernsthaft und holdselig des Heilands Reden durchgängig waren, so findet man gleichwohl in denselben eine ihm als dem Sohne Gottes sonderbar anständige Gleichheit eines solchen richtigen Ausdrucks, der nichts von irgend einer Ironie mit sich führte." H. d. Ev. S. 152, 2: „Es ist etwas Unbegreifliches um die Herrlichkeit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, und um seine Aeußerung und Erniedrigung. Daraus ist entstanden ein wunderbares temperamentum seiner heiligen Affecte, Gedanken, Reden und ganzen Bezeugens gegen seinen himmlischen Vater, gegen seine Jünger und gegen alle diejenigen, mit denen er umging, da bald das Eine, bald das Andere gleichsam vorgeschlagen hat, auf beiderlei Fälle aber das decorum, das seiner göttlichen Majestät gebühret, und die Condescendenz gegen seine armen Brüder auf das allervortrefflichste in- und durcheinander spielen. Da hat keine menschliche Weisheit und Geschicklichkeit hingereicht, solches auf eine geziemende Weise auszudrücken, und doch ist solches den Evangelisten so stattlich gelungen."

Der Kampf Bengel's mit Zinzendorf zeigt, zu welchen tiefgreifenden Folgen die willkürliche Vernachlässigung des temperamentum und des decorum der Schriftsprache führt, und welchen Einfluß Bengel's Einblick in die zarteren, feineren Züge der Schrift auf die Ausbildung seiner dogmatischen Ansichten hatte. Als Muster einer ebenso scharfen als demüthigen, liebevollen Polemik, die aus der Schrift rückhaltslos den Irrthum aufdeckt und die Wahrheit bekräftigt, ist „der Abriß der Brüdergemeinde" höchst lesenswerth. Lange hatte Bengel geschwiegen, ja gegen Detinger den Grafen vertheidigt. Aber der zunehmende Leichtfinn Zinzendorf's in Wahl seiner Worte und die Erstarrung der Lehre in einigen Lieblingsmaterien drang ihm eine Veröffentlichung seiner Ansichten ab. Er vermißt bei der Wunden-Theologie die Erkenntniß der Auferstehung und Herrlichkeit Christi, bei der Lehre von Gott die keusche, ehrerbietige Scheu vor dem dreimal Heiligen; er straft, daß man den Vater Jesu Christi nicht Schöpfer Himmels und der Erde sein läßt, daß man mit dem heiligen Geist als „dem lieben Mütterlein Jesu" ein willkürliches



Spiel treibe; daß man in „dem Jesulein“ in unehrerbietiger Vertraulichkeit den Herrn der Herrlichkeit vergesse; daß man bei Scheltworten wider Satan sich in Ausdrücken bewege, welche der Schrift, die den Satan eine *dóxa* sein ließe, zuwiderliefen; daß man in unziemlicher Weise die zarten Beziehungen menschlichen Familienlebens auf die heilige Dreieinigkeit übertrage; daß man mit Anmaßung die köstlichen Verheißungen der Offenbarung an die Gemeinde zu Philadelphia sich zueigne und damit die schuldige Ehrfurcht vor dem Worte Gottes verlege u. s. w. Wiederholt erkennt Bengel die lebendige Herzensfrömmigkeit des Grafen an, aber um so ernstlicher glaubt er ihm sein: „die ganze Schrift!“ zurufen zu müssen. Namentlich auch die Uebersetzung des Neuen Testaments von Zinzendorf unterzieht er wegen ihrer Abweichung von der Einfachheit und dem Maße der Schriftsprache Schritt für Schritt einer scharfen, aber treffenden Kritik. Mehr auf die Willkürlichkeit schriftwidriger Redeweise in geistlichen Liedern und Predigten bezieht sich eine Abhandlung im Weltalter: „Betrachtung von der heiligen Schrift, wie sie unsere Richtschnur auch in den Redensarten ist“. Er weist hier nach, wie durch leichtfertigen Umgang mit Worten Lehre, Leben und Gottesdienst der Christen von der gesunden Wahrheit abweiche. „Die heilige Schrift ist eine Richtschnur des Glaubens und Lebens; aber selten bedenkt man, daß sie auch in den Redensarten die größte Pünktlichkeit mit sich führt. Gott allein kann von sich auf eine vollkommene geziemende Weise reden, und mit seiner Wahrheit kommen auch seine Worte auf das pünktlichste überein. Deshalb werden oft aus den subtilsten Wörtern des Alten Testaments die wichtigsten Lehren im Neuen Testamente abgeleitet.“ Am Sündenfalle und anderen Beispielen der biblischen Geschichte weist Bengel die Gefahr nach, wenn man auch im scheinbar Geringsten die Redeweise Gottes vernachlässige. Er rügt sodann im Einzelnen viele in der Wissenschaft, im Cultus, im Umgang üblichen Ausdrücke und fügt hinzu: „Man könnte einen *index expurgatorius* machen, da auch seine Gebete, Lieder und Betrachtungen nicht unbillig gerügt werden müssen.“ Die gründliche und klare Begrenzung der biblischen Begriffe in ihrer originalen Bedeutung und die Hindeutung auf die zarteren, feineren Züge der Schrift, sowie die dadurch erleichterte Beleuchtung des Einzelnen durch den Geist der ganzen Schrift, dieß sind die Dinge, welche dem *Gnomon* Bengel's bis heute seinen Werth geben.

Seit seiner Herausgabe ist das vortreffliche Werk nicht mehr

aus den Händen gläubiger Schriftforscher gekommen und wird, je mehr gebraucht, desto mehr geschätzt. Wer zum ersten Male einen Blick in dieses seltsame Buch wirft, dem kann es schwindlich werden, wie dem Unkundigen in einer nach höheren Gesichtspunkten geordneten Gemäldegallerie. Fast nur kurze, oft unvollendete Sätze und welch' bunten Inhaltes! Man findet bald kritische Bemerkungen über den Text, welche sich zuweilen zu ganzen Abhandlungen erweitern, bald hermeneutische Regeln, bald einen Stachel in das Gewissen, bald eine allgemeine, dem Text entnommene Lebenswahrheit, bald eine biblisch-theologische Excursion und Entwicklung der heiligen Grundbegriffe; meist sind es nur kurze grammatische oder archäologische Anmerkungen, Aufhellungen des Zusammenhangs oder Parallelen aus der Schrift, häufig ohne Anwendung einfach hingesezt. Ein ungewöhnliches Material gelehrter Kenntnisse ist angewandt; bald werden die alten Rabbinen zu den verschiedensten Zwecken herbeigerufen, bald die alte und neue theologische Literatur, ja auch die antike classische Literatur tritt in den verschiedensten Vertretern zu sprachlichen Belegen mit ein. Jedem Buche ist eine tabellarische Inhaltsübersicht vorangestellt, aber auch sonst findet man zerstreute Rückblicke und Vorblicke, welche den Faden des Zusammenhanges beleuchten. An andern Stellen begegnet man plötzlich polemischen Bemerkungen gegen die römische Kirche, apologetischen Andeutungen, Klagen herrschender Sitten und eingenisteter Vorurtheile. Dinge, welche in den Commentaren weitläufig erörtert zu werden pflegen, vermißt man ganz; Anderes, was meist übergangen wird, ist sorgfältig angemerkt. Namentlich ist von einzelnen Beobachtungen Anlaß genommen, den Sprachgebrauch der ganzen Schrift aufzuhellen (vgl. z. B. zu Röm. 1, 17 über *δικαιοσύνη* und zu 2 Cor. 5).

Aber dennoch ist der Gnomon nichts weniger als ein alle diese Seiten umfassender reichhaltiger Commentar. Denn ganz zerstreut finden sich die mannichfachen Bemerkungen, bei den einzelnen Stellen bald von dieser, bald von jener Art. Sehr wenige ausgezeichnete Verse werden einer allseitigeren Erläuterung unterzogen. Meist empfängt der einzelne Vers nur sein äußerst farg zugemessenes Theil und bei jedem wechselt der Charakter der Anmerkungen. Gleichwohl hat der Leser den Eindruck, daß Zweck und Plan in dem Werke herrscht und nicht nur nach Einfällen Anmerkungen dem Texte zugesüßt sind. Welches ist denn der einheitliche Grundgedanke, der das bunt sich tummelnde Heer in Plan und Ordnung faßt? Wir erinnern an die

vierfache Aufgabe, welche Bengel dem Ausleger der in sich selbst klaren und deutlichen Schrift stellte, um den Leser in die Möglichkeit des Verständnisses zu setzen, in welchem die ursprünglichen Leser sich befanden. In der That giebt dieser Gesichtspunkt, zunächst die grammatischen und historischen Voraussetzungen des Textes den Lesern moderner Bildung in's Bewußtsein zu rufen, dem ungemeinen Aufwand gelehrten Wissens, welches Bengel in die Auslegung verwebte, Einheit und Zweck. Wir wissen, welche wichtige Gemissensangelegenheit ihm die Reinerhaltung des ursprünglichen Textes war. Daher benutzte er hierzu mit Sorgfalt alle für ihn aufzutreibenden Handschriften, alle alten, auf Handschriften sich stützenden Uebersetzungen, alle Citate der ältesten kirchlichen Literatur. In der Philologie, Geschichte und Archäologie hatte er nicht selbständige schöpferische Studien gemacht. Aber fleißige Vorgänger hatten in diesen Hülfsmitteln ein ungeheures Material aufgespeichert und neben genauer Bekanntschaft mit dem classischen Alterthum hat er nicht nur die vorhandenen Schätze sich zu Nutzen gemacht, sondern am werthvollsten ist die öconomische, einsichtige, jeder Ostentation fremde Verwendung des zu Gebote stehenden Stoffes, um jeder Stelle das ihr nöthige Licht zu geben.

Die Erläuterung der biblischen Sprache hat nicht nur eine philologische, sondern auch eine theologische Seite. Hier zog Bengel die Schrift selbst zu Rathe und hat in umfassender Vergleichung, feiner Beobachtung, präciser Fassung und tieferem Verständniß der Begriffe Unübertroffenes geleistet. Der Gnomon ist eine reiche Quelle für das Verständniß der originellen biblischen Begriffe in ihrer einfachsten Wurzelbedeutung und ihren feinen Unterschieden. Er erklärt sie theils etymologisch, theils durch Parallelstellen, theils durch sachliche Beleuchtung ihrer Stellung im Ganzen der biblischen Lehre, theils durch den besondern Zusammenhang, in dem sie jedesmal auftreten. Mit Nachdruck weist er auf den sprachlichen Zusammenhang Alten und Neuen Testaments hin, wie namentlich in der Apokalypse Johannes zwar griechisch rede, aber hebräisch denke. Aber nicht bloß bei den bedeutsamen Grundbegriffen, ebenso bei Partikeln, Zusammensetzungen, namentlich präpositionellen, bei den verschiedenen Wortbildungen aus Einem Stamm, bei Synonymen finden wir seine treffenden Fingerzeige, welche oft ein überraschendes Licht auf einzelne Stellen werfen. Ebenso deutet er in dem Zusammenhang der Sätze klar und körnig auf die Beziehungen, die Gegensätze, die Verstärkungen mit eindringendem Scharfsinn und gewinnt so auf grammatischem Wege die Emphasen aus der

Schrift, welche affectirte Gläubigkeit in die Schrift hineingelegt hatte. Zuweilen giebt er auf Anlaß einzelner Beobachtungen als ein mit den verborgensten Zügen der Schrift Vertrauter Wink über den Sprachgebrauch der Schrift überhaupt, die treffliche Wegweiser zum Verständniß derselben sind.

Als die vierte Aufgabe des Exegeten erschien Bengel, die später eingeschlichenen Vorurtheile und Mißbräuche fortzuräumen. Ein Großes ist schon, daß sein Gnomon, von den Fesseln des herrschenden dogmatischen Systems und der üblichen Predigtweise frei, der Schrift eigene Spuren verfolgt. Aber auch mit bestimmter Beziehung tritt er manchem Irrthum entgegen, und hierbei half ihm sein scharfer, in Unterscheidung von Wahr und Falsch geübter Blick, sein langsames, aber gewissenhaftes, nur Gott fürchtendes Urtheilen, sein unbefangener, besonnener Charakter.

Ueber die Vertheilung des bunten Stoffes auf die einzelnen Stellen spricht sich Bengel selbst aus Gnomon, Vorrede, S. XVI: „Ich will nicht bloß umschreiben, nicht bloß grammatische Bemerkungen, nicht bloß Scholien geben, nicht bloß archäologisch, dialektisch, dogmatisch, polemisch, porismatisch erklären, aber von alledem etwas. Alles hat einen Nutzen, aber er darf nicht durch allzu großen Nachdruck zum Mißbrauch werden. Welche Art der Anmerkungen gerade jeder einzelne Abschnitt, jede einzelne Stelle zur Erklärung gerade ihrer Eigenthümlichkeit verlangt, die wende ich an. Alles aber wird so vorgelegt, daß dem Leser Anlaß gegeben wird, mehr darüber zu denken.“ Dieß führt uns auf eine Bemerkung, die jedem Leser des Gnomon auffallen muß. Bengel setzt aufmerksame und denkende Leser der Schrift voraus. Die Bemerkungen sind meist der Art, daß sie Antwort geben auf innehaltende Fragen, welche dem nachdenklichen Leser der heiligen Schrift sich aufdrängen. Es erklärt sich dieß daher, daß der Gnomon das Resultat seines Wirkens als Schulmann ist. Die Anmerkungen waren ursprünglich nur Aufzeichnungen zum Gebrauch in seiner Schule. Wenn man aufmerksam die Schrift liest und wird durch grammatische, historische oder sachliche Fragen aufgehalten, — im Gnomon findet man in inhaltschweren, bündigen Sätzen die Antwort, und zwar in einer Form, welche eben solches Fragen voraussetzt. Der Gnomon will, wie sein Titel es besagt, nur ein deutender Zeigefinger sein. Er will keine vollständige Erklärung geben, auch nicht die reichen Consequenzen seiner Anmerkungen selbst entfalten, sondern, wo nicht sachliche oder geschichtliche Aufschlüsse



für die heutigen Leser nöthig sind, weist er nur auf das Eigenthümliche und Bedeutsame des Textes hin und überläßt es dem Leser, selbst die Anwendung davon zu machen. Bengel selbst spricht es aus, sein Gnomon sage nur: „So hat der Text, nicht anders. Eben dieß Nomen, eben dieß Verbum, diese Partikel, dieser Casus, dieses Tempus ist gebraucht, kein anderes; eben diese Wortstellung, diese Wiederholung oder Versetzung, diese Gedankenfolge und keine andere.“

Wie ein in der Heimath, in ihrer Liebe und Kunde ergrauter Wegweiser einem mit offenem Sinn und allseitigen Interessen durch ein herrliches Land reisenden Wanderer tausenderlei wißbegierige Fragen zu beantworten hat, die in buntester Folge und wechselndstem Inhalte dem Staunenden die mannichfachen Eindrücke des Weges entlocken, und außerdem nur noch deutend aufmerksam macht auf Schönheiten und Eigenthümlichkeiten, die dem nicht heimischen Auge entgehen, und wie er nun aus dem Schatze alter Sagen und erlebter Ereignisse jenem Denkmal, jenem Hause, jenem Baume seine besonders denkwürdige Bedeutung giebt, so führt uns Bengel, seit früher Jugend durch unablässiges Forschen mit dem Bibelbuche vertraut, mit der Sprache, den Geschichten und den Feinheiten desselben genau bekannt, von einer gottesfürchtigen Liebe und Verehrung zu ihm durchdrungen,weisend, antwortend, erzählend durch seine reichen Fluren. Dieß ist die wissenschaftliche, die gelehrte Seite seiner Auslegung. Das Andere ist die männliche und königliche Handhabung, welche er noch bei seinen Vorgängern vermißt, welche Alles, Großes und Kleinstes, zusammenfaßt unter dem Einen Grundgedanken der Haushaltung Gottes. Nicht allein da, wo Bengel ausdrücklich schneidende Stacheln in das Gewissen wirft, wo er straft, aufdeckt, ruft, tröstet, spornet, sondern allenthalben stellt er das, was an geistlichem Inhalt der Schrift einwohnt, ehrfurchtsvoll in den Vordergrund, ohne selbst etwas hinzuzuthun. Daher findet sich auch eine Fülle homiletischen Stoffes im Gnomon. Man vergleiche z. B. mit demselben die Menken'schen Predigten. Die innere Scheu und Ehrfurcht vor dem Worte Gottes theilt sich beim Gebrauch des Gnomon unwillkürlich mit. Die heilige Furcht vor Allem, auch dem Kleinsten, was Gott geredet, die bebende und anbetende Freude über die Denken und Ahnen übertreffende Herrlichkeit des Königreiches Gottes und seiner Genossen, der gehorsame Ernst gegenüber den unverletzlichen Forderungen des göttlichen Willens, die zarte Keuschheit, mit der er Heiliges heilig behandelt, geht wie ein frischer, sanfter Lebenshauch durch dieß Buch.

Wir werden jetzt verstehen, in welchem Sinne Bengel die verschiedenen Gaben von Grotius, Coccejus, Böhme und Arndt vereinigte. Die Theosophie Böhme's freilich lag ihm selbst fern, doch spricht er sich nicht wegwerfend, sondern vorsichtig über eine auf die Schrift sich gründende Theosophie aus. Erklärte Offenbarung, S. 338 ff.: „Es giebt Leute, welche in der Offenbarung einen sensum theosophicum, metaphysicomysticum, microcosmicum simul et macracosmicum, und wie man es sonst nennt und nennen mag, suchen, Andere aber sind mit demselben in einem Augenblick fertig, daß sie es für fanatisch Zeug erklären. Ich meines Theils fürchte mich, das, was nicht wider die Schrift streitet, sondern nur die Aussagen der Schrift näher determinirt, ohne Unterschied zu verwerfen; ich möchte sonst etwas, das wahr und gut, aber für mich zu hoch und zu tief ist, verlästern. Ja, wer auch das, was wirklich ein Traum und Irrthum ist, blindlings verwirft, hat es zu verantworten. Ohne Zweifel hat der Grund und der Umfang dieser Weissagung viel eine geheimere Länge, Breite, Tiefe und Höhe, als ich verstehe, der ich hiervon nichts erreiche, als was der ganz klare Ausdruck der Weissagung mit sich bringt. Indessen möchte ein Jeder von denen, die allein auf uthanen theosophischen Grund bauen, bedenken: Ob er von dem, was er lehret, eine göttliche Gewißheit habe? Ob er deßfalls einen Vorgänger, den er für besonders erleuchtet hält, oder ob er die Gabe selbst, gleich jenem, von der ersten Hand, so zu reden, habe? Ob er selbst und jene in keinem Stücke einander zuwider sind? Ob diejenigen, die solche rare Gabe nicht haben, ihm auf seine Aussage Beifall zu geben schuldig sind, oder ob sie sich selbst auf etwas deßfalls steuern können? Ob er seine Erkenntniß aus den wahrhaftigen Worten der Offenbarung erst erlernet, oder ob er dieselbe vorhin irgendwo andersher bekommen und hernach befunden habe, daß sich die Offenbarung darauf reime? Und wenn es mit alledem seine Richtigkeit haben sollte, so sind solche Auslegungen doch nicht völlig, wenn sie sich nicht mit der Offenbarung selbst so weit herunterlassen, daß sie das, was in dem Aeußeren und Sichtbaren geschehen soll, so weit es bereits erfüllt ist, aus der Historie darlegen, und so weit es vollends erfüllt werden soll, auf den kräftigen Erfolg aussetzen. Wir müssen nicht begehren, geistlicher zu sein, als der Geist selbst haben will, wohl aber in der Sprache, darin Gott mit uns redet, beides, ihn verstehen und auch wieder mit den Menschen reden. Sie hingegen gewöhnen sich an eine gewisse Art eines innern Gefühls

und an einen Eindruck von geheimen Dingen so sehr, daß ihr Verstand von einem aus den Worten der Weissagung und aus der Historie gefaßten noch so blindigen Schluß und Beweisthum fast nicht mehr gerühret wird. Mein Herz ist bereit, eine bis auf den innigsten Grund aller Dinge durchdringende Auslegung dieses Buchs mit aller Begierde und Hochachtung anzunehmen, aber Gott gehet mit uns in Mittheilung seines Lichts durch Stufen, und wir werden uns nicht mit einem einzigen raptu, Flug oder Sprung von so vielen gezwungenen menschlichen Auslegungen, über den eigentlichen Wortverstand der Weissagungen hin, in den völligen Begriff setzen, dürfen auch dasjenige, was wir in der Furcht und Anrufung Gottes durch fleißiges Forschen erreichen können, auf keine außerordentliche Erleuchtung und Eingießung ausstellen. Dasjenige, was das Geheimste ist, mag, wie ich von Herzen gern erkenne, viel würdigeren Freunden Gottes eröffnet werden, und wenn diese etwas davon aussagen dürfen, so fassen es darum nicht Andere eben also. Hingegen das, was schlechter scheint, ist für die Menge nöthiger." Sehr bezeichnend ist diese Aeußerung Bengels dafür, daß er einerseits von der theosophischen Behandlung der Schrift viel Spiel der Einbildungskraft fürchtete, aber auch den Mangel der eigenen Begabung erkannte, die ihn von einem Durchdringen in die tiefsten Gründe der Schrift fern hielt. Dem Mangel an speculativer Begabung ist es auch wohl zuzuschreiben, daß Bengel den Einblick in den inneren Zusammenhang und Fortschritt der göttlichen Haushaltung vorzüglich auf die äußere Zahlenkette wandte und in der Auslegung der Apokalypse in der kirchenhistorischen Auffassung gefangen blieb. Die unterwürfige Beugung unter das in der Schrift Vorangestellte hatte ihn zu dem Herzen derselben geführt. Aber es war anderen tiefsinnigeren Naturen vorbehalten, in der angegebenen Richtung weiter zu bauen. Geniale Anregung, geistige Befruchtung war die Aufgabe Bengel's von der demüthigen und bescheidenen Stätte seiner Gelehrtenstube aus. Die systematische Entwicklung und die speculative Vertiefung, welche die von ihm angeregten Grundanschauungen unter seinem Einfluß durch seine Schüler erfahren haben, beweist erst die Tragweite und die Bedeutung seiner Forschungen.

Bengel's Gnomon, seine kritischen und chronologischen Arbeiten sind in der Sprache der Gelehrten und für die Gelehrten geschrieben. Ueberhaupt hat seine schriftstellerische Wirksamkeit den Kreis der Gelehrtenwelt kaum überschritten. Nur seine Uebersetzung des

Neuen Testaments und seine apokalyptischen Arbeiten verbreiteten sich weiter, verschafften sich aber auch einen so ausgedehnten Einfluß, daß sich auf Bengel bald die Augen aller württembergischen Pietisten als auf ihr ehrwürdiges Haupt richteten. Die Schüler Bengel's treten zu dem Volke in die engsten persönlichen Beziehungen und schreiben mehr und mehr für das Volk. Was machte denn Bengel's Theologie so populär, daß sie bald aus dem Interesse der gelehrten Welt verschwand und eine Volksache wurde? Die einzige Antwort hierauf ist die, daß Bengel alle Formen menschlicher Lehrsätzungen, welche der Masse die Schrift geschmacklos gemacht hatten, abwarf und in der tiefen Kindessprache der Schrift redete, die jedem offenen Wahrheitsinn verständlich war. Auch die Dinge, um welche es sich in Bengel's Theologie handelte, hatten, um zu interessiren und gefaßt zu werden, nur die Liebe zur Wahrheit und ernstliches Nachdenken zur Voraussetzung. Es gehörte allerdings keine Geistesbildung dazu, um auf dieß Gebiet zu folgen, aber eine innere Herzensbildung, welche mit den verschiedenen Graden menschlicher Bildung und Gelehrsamkeit sich nur wenig berührte. Daher verwuchs diese Theologie aus der Gelehrtenstube heraus immer mehr mit dem Gemeindeleben und gab demselben ein eigenthümliches Gepräge. Die Schriften, durch welche Bengel den Einfluß auf die Gemeinde gewann, behandelten ein Gebiet, das die bisherigen Theologen zu allerlezt dem Volke zugänglich erachtet hätten. Und dennoch wußte Bengel durch die Apokalypse die Gemeinde in das Verständniß der biblischen Grundideen einzuführen. Auch dieser volksthümliche Charakter, der die Schriftforschung der Bengel'schen Theologie der Gemeinde zugänglich machte, für sie bestimmte und gestaltenden Einfluß auf sie gewann, hat schon in Bengel selbst seine Grundlage, so wenig er selbst aus der gelehrten Sphäre heraustrat. Man braucht nur eins der brieflichen Zeugnisse über ihn aus jener Zeit nachzulesen, z. B. Nr. 58 in den Sendschreiben geprüfter Christen an Stilling, um einen Blick in den fast überirdischen, heiligen Eindruck zu erhalten, welchen seine gesalbte Persönlichkeit bei der ersten Begegnung machte. Indessen genoß Bengel zwar zu seiner Zeit allgemeine Achtung und im engern Kreise seines Vaterlandes und seiner Anhänger ein prophetisches Ansehen, aber auf den großen Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung in Deutschland hat er zunächst keinen Einfluß geübt und wird in den älteren kirchenhistorischen Darstellungen, z. B. Hencke, nur obenhin genannt; aber doch hat er die Helden seiner Zeit



überlebt und gewinnt erst heute einen entscheidenden Einfluß, wie er denn vor seinem Tode sagte: „Ich werde eine Weile vermißt und vergessen, aber hernach erst auf's Neue wieder hervorgesucht werden.“

## II. Die Schule Bengel's.

Wenn wir die an Bengel sich anschließende Reihe württembergischer Theologen die Bengel'sche Schule nennen, so ist das nicht so zu verstehen, daß sie die Ansichten des Meisters sich angeeignet und nur weiter ausgebildet hätten. Vielmehr bewegten sie sich nach ihren Gaben und Arbeiten viel freier gegenüber den einzelnen Meinungen ihres Meisters, als der zahlreiche Anhang Bengel's unter den Pfarrern und dem Volke des Landes. Eine solche Schülerhaftigkeit, die auf die Worte des Lehrers schwört und Partei macht, vertrug sich nicht mit dem Geiste der Bengel'schen Theologie. Das Erste, was ein wahrer Schüler von Bengel lernte, war, sich nicht auf Menschen zu verlassen, sondern im Blick auf Gott aus der göttlichen Quelle selbst die Wahrheit zu schöpfen. In der That hat sich auch die gottesfürchtige, ehrerbietige Beugung unter das Wort des Herrn der Gesinnung dieser Männer als der bezeichnendste Zug ihres Forschens mitgetheilt. Es waren weniger die einzelnen Ergebnisse der Arbeiten Bengel's, welche sie sich aneigneten, als die Richtung, die sie in ihrem Suchen nach Wahrheit von ihrem Lehrer empfangen. Damit erhielt ihre Forschung eine dem Geiste ihrer Zeit gerade entgegengesetzte Strömung, und wenn zunächst ihr Einfluß sich vorzugsweise auf den engeren Kreis ihrer Heimath erstreckte, so greift in neuester Zeit die Arbeit bedeutender Schriftsteller wieder in die von ihnen eröffnete Bahn ein.

Um den Einfluß Bengel's zu würdigen, müssen wir uns gegenwärtigen, mit welcher Allmacht sich damals die Leibniz-Wolff'sche Philosophie zuerst der philosophischen, dann der theologischen Katheder bemächtigte. Sie versuchte ebenso ausschließlich über die Bildung und die Gewissen zu herrschen als die Orthodoxie vor ihr, und sie tastete die christliche Lehre in den tiefsten Lebenswurzeln an. Der Pietismus, von den orthodoxen Kirchenbehörden zurückgestoßen, verlor sich in die Conventikel und wurde der wissenschaftlichen Bewegung entfremdet. Die königliche Persönlichkeit und der fromme Eifer Zinzendorf's sog der Kirche ihr bestes Mark aus. So eilte in Deutschland die Theologie dem Rationalismus und das kirchliche Leben der Verweltlichung in die Arme und die geistigen und socialen Interessen

lösten sich von den kirchlichen Traditionen mehr und mehr los. Nur in Württemberg entfaltete sich neben den unvermeidlichen Einflüssen des Zeitgeistes das christliche Denken und Leben in fröhlichem Wachsthum. Nebst dem weisen Verhalten des Kirchenregiments zu dem Pietismus und dem vorbereitenden segensreichen Wirken eines Hedinger, G. E. Kieger und Weißmann verdankt Württemberg diese Entwicklung vorzugsweise Bengel.

Wenn man sich die Alternative vergegenwärtigt, welche sich redlichen Gemüthern bot, entweder sich in die Burg eines auf göttlichen Grund von eitler Menschenhand gebauten Systems hartnäckig zurückzuziehen, oder sich ohne Frieden des Herzens in das weite Feld einer dürftigen, von kurzsichtigen Menschen erfundenen Weisheit hineinzustürzen, so begreift man den frischen, fröhlichen Geisteszug, der durch die Schule Bengel's geht. Während so Viele nach Licht rangen, ohne es zu finden, wuchs hier die Erkenntniß auf gesundem Boden, unter freundlichem Sonnenschein in die Tiefe der göttlichen Geheimnisse hinein.

Ueerblicken wir die Reihen dieser Theologen, so treten uns bei gemeinsamen Grundzügen doch gleich zwei Gruppen entgegen, welche anfangs neben einander hergingen, später aber sich nicht immer freundlich berührten. Die eine Gruppe, deren hervorragendste Vertreter zunächst J. Fr. Keuß, D. Burk und Fr. Chr. Steinhöfer, später C. H. Kieger und M. Fr. Roos sind, blieb in den Schranken, die Bengel selbst eingehalten hatte. Die zweite Gruppe, die sich durch die Namen von Fr. Chr. Dettinger, Ludwig Fricker, Ph. M. Hahn und des Bauern Michel Hahn kennzeichnet, trat in Bund mit der Philosophie und führte die Grundgedanken Bengel's zu einer weiteren systematischen Entwicklung.

Gemeinsam war beiden Richtungen ein unabhängig von dem orthodoxen System auf die Schrift weisender Forschungstrieb. Die Systematisirung der Theologie nach dem Princip der Rechtfertigung durch den Glauben lag außerhalb ihres Gedankenkreises. Dagegen hatten die Samenkörner der Bengel'schen Forschung Alle mehr oder weniger befruchtet, mit weiterem Blicke die der Schrift eigenthümlichen Gesichtspunkte und Begriffe aufzusuchen. Sie warfen Alle die traditionelle Terminologie ab, forschten mit Vorliebe in den Propheten verfolgten die Wege Gottes in der heiligen Geschichte, betrachteten aufmerksam die Bedeutung der biblischen Worte und ihre Lebensarbeit war bei Allen eine durchaus populäre, sie suchten dem gewecktem Theile der Gemeinde die heilige Schrift zu innerem Verständniß zu bringen.

Aber die zuerst erwähnte Gruppe setzt die Arbeit Bengel's mehr in reproductiver als in productiver Weise fort. Wie Bengel selbst nie eine systematische Ausbildung seiner Theologie unternommen hatte, obwohl die fruchtbarsten Keime zu derselben bei ihm vorhanden waren, so war auch das Streben dieser Männer ein vorwiegend exegetisches und praktisches. Sie beschäftigten sich im Sinne Bengel's mit den Theilen der Schrift, zu denen einen Jeden Interesse und Begabung führten. Namentlich auch für das Alte Testament brachten sie die Bengel'schen Grundgedanken zur Anwendung, und einzelne Theile des Neuen Testaments oder einzelne Wahrheiten wurden von ihnen speciellen Untersuchungen unterzogen. Ihrem Lehrer ähnlich durch tiefe und gewissenhafte Frömmigkeit, durch ernstern Forschungstrieb und demüthige Beugung unter das Wort Gottes, scheuen sie sich, wie er, ihre Abweichung von der traditionellen Lehre mehr als nöthig geltend zu machen, und fühlten sich nicht getrieben, zu einer neuen systematischen Ausbildung der Theologie zu schreiten. Da ihr Interesse vorwiegend praktischer und religiöser Natur war, so konnten sie selbst an dem kühnen Fluge, den ihre theosophischen Genossen nahmen, Anstoß nehmen und dadurch um so mehr veranlaßt werden, sich auf die Heilswahrheiten von nächstem praktischen Nutzen für die Erbauung zu beschränken.

Reuß und Burk hatten ihre Wirkungsstätte noch vorzugsweise in der Gelehrtenwelt, Reuß durch höchst erfolgreiches Wirken in der akademischen Welt, Burk durch seine werthvollen Arbeiten über das Alte Testament und seine Ausgabe des *Gnomon*. Mit mannichfachem Einflusse neuer Strömungen läßt sich die Richtung, die auf diese Weise die theologische Lehre zu Tübingen erhielt, in Männern wie Storr, E. Bengel, Schmid bis in unser Jahrhundert hinein verfolgen. Die jüngere Generation der Schule, namentlich Rieger, Roos, sowie der ältere Steinhöfer haben das ungemeine Verdienst, die biblische Theologie, wie sie Bengel angeregt, zu einem Gemeingute aller Christen gemacht zu haben. Nicht nur vertauschten sie die Gelehrtensprache mit der Volkssprache, sondern es gelang ihnen, tief und einfach zugleich den Reichthum christlicher Wahrheit zur Verständlichkeit zu bringen, und sie hielten es für eine größere Ehre, ihre geistige Kraft der Erbauung der Gemeinde zu widmen, als in der gelehrten Welt zu prangen.

Die Schriften dieser Männer sind heute in den Händen Aller, welche die heilsame Wahrheit lieb haben, zu sehr bewährt, um einer

rühmenden Erwähnung zu bedürfen. Die Auslegungen apostolischer Briefe von Steinhofer bieten auch für gelehrte Theologen eine Fundgrube klaren, tiefen Schriftverständnisses, und in seinen Predigten finden wir den Grundgedanken Bengel's von der Haushaltung Gottes wieder. Die Anmerkungen zum Neuen Testamente von Kieger machen in höchst glücklicher Weise den Schatz des Gnomon für die Gemeinde flüssig. Roos' „Fußstapfen des Glaubens Abraham's“ führen ein in die innere Geschichte des Glaubenslebens und eröffnen die bis dahin nach dieser Seite so wenig ausgebeutete Geschichte des N. T. als einen Quell reicher Erbauung. Auch er bemühte sich, wie Steinhofer, im Geleise Bengel's um die Aufhellung der biblischen Grundbegriffe in ihrer originalen Bedeutung, wie das Büchlein über die biblische Seelenlehre beweist. Aber, wie gesagt, die Bengel'sche Theologie ist durch die Arbeiten dieser Männer in ihrer inneren Entwicklung nicht weiter geführt, sondern mit Fleiß und Segen angewandt und zur reichen Erbauung der Kirche popularisirt worden.

Die zweite Gruppe der Bengel'schen Schule hat einerseits ihre Eigenthümlichkeit darin, daß sie die Schriftforschung mit der Philosophie und der Mystik zur Theosophie verbindet. Andererseits aber sind diese Theologen noch in höherem Grade Schüler Bengel's zu nennen, wie die übrigen, als sie den Grundgedanken der Bengel'schen Theologie aufnahmen und fortbildeten und in die Bahn weiter eintraten, welche Bengel zu einer zusammenhängenden systematischen Erkenntniß der Wahrheit eröffnet hatte. Das biblische Wahrsystem in seinem innern Organismus nach dem Grundgedanken der Haushaltung Gottes zu erbauen, war diesen vorbehalten, welche ihr Durst nach Wahrheit und ihr wissenschaftliches Bedürfniß trieb, eine in sich zusammenhängende Erkenntniß der Wege Gottes zu suchen, und welche ihre Gottesfurcht in diesem Streben an die Schrift als einzige Quelle band. Da sich bei ihnen ein auf das Wesen der Dinge gerichteter Erkenntnistrieb und eine fromme Unterordnung unter das geoffenbarte Wort vereinte, so war der von ihnen erwählte Weg dornvoller und steinigter als die klare Bahn derer, welche in einem einfacheren Kreise praktischer Wahrheiten blieben. Ihr Entwicklungsweg bezeichnet ein Suchen, Forschen und Wachsen mit mancherlei Abwegen. Sie traten in offenen Widerspruch mit dem überlieferten kirchlichen System und mußten darunter leiden. Sie liefen Gefahr, die Grenze zwischen der Einen göttlichen Wahrheit und der mannichfaltigen Form des eignen Genius zu vergessen, und



man muß daher prüfend und sichtend mit ihren Forschungen umgehen, wie sie selbst denn auch sich als Schüler Eines Meisters ansehen und ihre Lehre an dem Quell der Wahrheit geprüft wissen wollen. Aber trotz der scheinbaren Fessellosigkeit ihrer Forschungen, da sie sich an kein menschliches Ansehen banden, trotz der Verschiedenheit der Form, in die die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtungen sie führte, trotz der Wunderlichkeiten, in die ihr in unzugängliche Tiefen grabender Sinn sie brachte, trotz des Mißbrauches, in dem unreife Schüler aus der Lehre des Meisters Partei und Zank anrichteten, trotz aller dieser theils mit der Sache verbundenen, theils an sie sich anknüpfenden Uebelstände beherrscht doch Ein Geist, Ein Grundgedanke die Forschung dieser Männer und war ihre Arbeit ein neuer Durchbruch zur schriftgemäßen, zusammenhängenden Erkenntniß der christlichen Wahrheit. Man hat diesen einheitlichen Geist ihrer Theologie „biblischen Realismus“ genannt. Es wird damit ihr Verhältniß zu andern philosophischen und theologischen Systemen ausgedrückt. Als Realismus stellt sie sich dem Spiritualismus der kirchlichen Lehre und dem Idealismus der modernen Philosophie, als biblischer Realismus dem Materialismus und dem Empirismus entgegen.

Der Grundgedanke des Realismus der theosophischen Schule, die sich an Bengel angeschlossen, ist der, daß die unsichtbare Welt des Geistes nicht nur eine Welt der Gedanken und Ideale, sondern eine erfüllte und gestaltete Welt sei, deren Lebensformen sich nur unseren Sinnen entziehen, obwohl sie reeller und erfüllter sind, als die der sinnlichen Welt, ja dieser als die verborgene Kraft ihres Lebens zu Grunde liegen, und daß die Herstellung einer geist-leiblichen Welt der Herrlichkeit der Endzweck der ganzen Weltentwicklung sei. Diese Grundüberzeugung von der lebendigen Wesenhaftigkeit der Geisteswelt machte sich bei unseren Theologen mit solcher Entschiedenheit geltend, daß sie die Konsequenz nicht scheuten, ja sie als den Schlüssel der Metaphysik annahmen, daß der Geist Leib sei, daß die unsichtbare Welt eine geistliche Leiblichkeit habe, die dem geistigen Individuum sowohl zur Begrenzung und Gestaltung als zum Organ diene. Ihnen schienen in dieser Anschauung zunächst die beiden tiefsten metaphysischen Probleme ihre Lösung zu finden: 1) der Uebergang vom Absoluten zum Endlichen, das Band zwischen Gott und Creatur; 2) der Zusammenschluß der Körperwelt und der Geisteswelt zu Einem Leben, das Band zwischen Leib und Seele.

Was das Erste betrifft, so konnte sich ihr Realismus schon Gott, der das Leben absoluter Weise in sich selbst hat, nicht ohne Leib, d. h. nicht ohne Herausstrahlung seiner verborgenen Lebensfülle und Macht, denken. Neben dem Beharrlichen und Unveränderlichen in Gott dachten sie sich Leben und Entwicklung, Bewegung und Mittheilung unzertrennlich von seinem Wesen und gelangten so aus dem Begriffe Gottes selbst zum Begriffe der Offenbarung. In diesem Aeußern Gottes, der Herausstrahlung seines verborgenen Lebens fanden sie die letzten Gründe der endlichen Welt, das lebendige Band zwischen Gott und Creatur, zwischen dem absoluten Leben des Schöpfers und dem zertheilten Einzelleben der Schöpfung. Ohne in die fatalistischen Consequenzen des Pantheismus sich zu verlieren, dachte sich der Realismus Gott als den Allwirkenden, als die Quelle und die permanente Kraft alles geistigen und körperlichen Lebens, und mußte doch ein in der Freiheit sich bewegendes Einzelleben innerhalb des Alles Lebens Gottes. Körperlich und geistig trat unter diesen Voraussetzungen die Creatur in ein alle Lebensäußerungen umfassendes lebendiges Band mit Gott, und die Entwicklung dieses dem Leben selbst eingepflanzten Verhältnisses enthielt nicht nur eine Beziehung in Recht und Pflicht einander verbundener Personen, sondern einen reellen Lebenszusammenhang, der wachsthümlichen Gesetzen unterworfen ist. Weil die Creatur aus Gott und in Gott ist, so ist es ihres eigenen Lebens Auflösung, wenn sie sich mit ihrem Willen außer Gott stellt, in dem sie ist.

Ebenso glaubten die Theosophen von ihrem Grundsatz der Leiblichkeit der unsichtbaren Welt aus den Dualismus, in dem die Philosophie Leib und Seele getrennt oder das Eine auf Kosten des Andern aufgegriffen hatte, zu vermeiden. Der Geist hat seine eigene, seiner Vortrefflichkeit entsprechende Leiblichkeit, und er wohnt mit derselben in dem sinnlichen Körper, wie in einer Behausung, mit der Bestimmung, daß unser Leib Geist werde. Damit glaubten sie die gegenseitige Einwirkung des Leibes und des Geistes zu erklären, dem irdischen Körper seine untergeordnete Stellung anzuweisen und der Leiblichkeit überhaupt, als dem Ziel der Wege Gottes, ihr wahres Licht zu geben. Endlich erblickten sie in diesem Zusammenbinden von Wesen und Gestalt, von Kraft und Organ, von Geist und Leib das Räthsel über die schließliche Bestimmung des Menschen gelöst. Sie besteht in der Verklärung der Creatur zur geistlichen Leiblichkeit, als einem Spiegel der Herrlichkeit Gottes.

Es ist wohl kaum nöthig, anzudeuten, welche Bedeutung eine solche Grundanschauung in der Anwendung auf die Theologie gewinnen mußte. Die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von dem Verhältniß Gottes zur Creatur, von der Bestimmung des Menschen, von der Erbsünde und vom Tode, von der Person Christi, von der Offenbarung, Versöhnung und Erlösung, von der Wiedergeburt und der Heiligung, von der zukünftigen Welt erhielten dadurch eine neue Gestaltung. Die einfachen evangelischen Wahrheiten, wie sie die Reformation an's Licht gestellt, daß allein im Blute Christi eine ewige Versöhnung gestiftet sei und allein durch den Glauben der Mensch gerecht vor Gott werde, blieben unangetastet, aber die tiefere Begründung und systematische Zusammenordnung derselben nahm einen andern Gang als in dem überlieferten Lehrsystem.

Die theosophische Schule wollte indessen mit diesen Lehren keineswegs eine philosophische Theorie neben andere stellen. Sie trat mit dem Anspruch auf, ihre Grundbegriffe aus der Schrift selbst zu schöpfen. Die Lehren von dem Aeußeren in Gott, als dem lebendigen Grunde der Welt, von der gestalteten und erfüllten Leiblichkeit der himmlischen Welt, von der Bestimmung des Menschen zur geistigen Leiblichkeit, von den wachsthümlichen Gesetzen des inneren Lebens, von der reellen Erfülltheit und Mannichfaltigkeit der zukünftigen Welt, über das Verhältniß des präexistirenden Wortes einerseits zum Vater, andererseits zum Menschen Jesu u. wurden aus der Schrift selbst als die der ganzen Offenbarung zu Grunde liegenden massiven Gedanken hervorgeholt. Der Begriff des Lebens trat an die Spitze. Gott hat es in sich selber, die Creatur nur aus ihm und in ihm. Für unseren gegenwärtigen Zustand ist das Leben in dem vollen Begriff seines Wortes ein zukünftiges, verheißenes, gehört wesentlich dem zukünftigen Aeon an, und unser jetziger Lebenszustand wird in der Schrift Tod genannt. Die heilige Schrift sagt freilich nicht, Gott habe einen Leib, aber durch die ganze Schrift zieht sich der Begriff der Herrlichkeit Gottes, als der Grund, die Kraft und das Ziel seiner Offenbarung und Mittheilung. Der Begriff, den die Bibel mit dem Wort δόξα (Ruhm, Ehre, Herrlichkeit, Glanz, Klarheit) verbindet, ist nicht bloß ein idealer, gleich Verherrlichung, sondern ein reeller, der Begriff einer Lebensoffenbarung, die mit geistlichen Sinnen gesehen, gehört und geschmeckt werden kann und die dem Menschen als dem Bilde Gottes im Plane der Schöpfung zugeordnet ist und mittelst des Heiles wieder mitgetheilt werden soll.

So entspricht die Herrlichkeit in Gott allerdings dem, was für den Menschen der Leib ist, und wenn es eine Thatsache ist, daß in dem Menschen Jesu als dem Gesalbten Gottes die Fülle der Gottheit auf eine leibliche Weise wohnt, so ist damit das lebendige, reelle Band zwischen dem unsichtbaren Gott und dem körperlichen Menschen ohne Zweifel. Ferner dem Begriff „Geist“ wird in der Schrift nie der Begriff „Leib“ gegensätzlich gegenübergestellt, sondern dem Geiste ist das Fleisch entgegengesetzt, und wie es einen fleischlichen oder einen seelischen Leib giebt, so giebt es auch einen geistlichen Leib. Wie von einer Geburt, einer wachsthümlichen Lebensentstehung aus dem Fleische die Rede ist, so ist auch von einer Geburt aus dem Geist die Rede. Die unsichtbare Welt, der Himmel und der in ihm befindliche Thron Gottes, der Centralsitz seiner Herrlichkeit und Weltregierung, werden in der heiligen Schrift als gestaltete Realitäten dargestellt, die sich bewegen und local wirksam machen. Freilich ist der Thron Gottes nicht der Ortsveränderung unterworfen, aber die Ortsveränderung ist dem Throne Gottes unterworfen. Man denke nur an das Paradies, den Sinai, die Stiftshütte, den Tempel Salomo's und das Gesicht des Ezechiel.

Endlich die zukünftige Welt der Verheißung erscheint in der Weissagung der Schrift in weit bestimmteren, reelleren Zügen, als das Eine weitschichtige Wort „ewige Seligkeit“ ausdrückt. Ein Königreich, da Gott durch Christum Alles in Allem und die ganze Creatur ein Spiegel seiner Herrlichkeit ist und das sich in allmählichen Stufen verwirklicht, bildet den Inhalt des Evangeliums, und wie die Länge dieses Königreichs nach Aeonen gemessen wird, von denen der Aeon dieser vergänglichen Welt einer und der kommende Aeon der unvergänglichen Welt, deren die Gläubigen warten, ein zweiter ist, so wird seine Breite nach allen Nationen auf Erden und seine Höhe nach den Himmeln und der Erde gemessen. Unter der Leitung solcher der Schrift entnommenen Grundbegriffe gestaltete sich die Anbahnung einer zusammenhängenden Gesamterkenntniß der göttlichen Dinge, und der Weg zur Gründung und Aufbauung dieses Systems war die Schriftforschung.

Es ist leicht zu erkennen, wie die Keime dieser Gedanken sämmtlich in Bengel vorhanden waren, ohne daß er sie selbst entwickelt hatte. Namentlich seine Schriften über die Apokalypse und sein Briefwechsel mit Freunden bieten deutliche Belege dafür. Bengel hatte zuerst darauf geleitet, die originale und übersinnliche Bedeutung



der von den heiligen Schriftstellern gebrauchten Worte wieder aufzusuchen; er hatte zuerst darauf gedrungen, die heilige Schrift als ein Ganzes, als ein zusammenhängendes Denkmal der organisch gegliederten Haushaltung Gottes anzusehen; er hatte zuerst seine Augen auf die Herrlichkeit der zukünftigen Welt gerichtet. Damit war die begriffliche und die historische Ergänzung der bisherigen Denkweise angebahnt. Seine Schüler setzten das angefangene Werk fort, aus den Thaten und Worten Gottes heraus eine systematische Erkenntniß der Wahrheit zu gewinnen.

Eine unmittelbare Anwendung auf die Philosophie in kräftiger Opposition gegen den Idealismus fanden die von Bengel angeregten Principien, so wenig er auch selbst Philosoph war, in Württemberg durch Chr. Fr. Detinger und G. Chr. Storr, im nördlichen Deutschland durch Chr. A. Crusius. Des Letzteren Andenken hat Delitzsch in seiner biblisch-prophetischen Theologie erneuert. Er drang durch den theologischen Spiritualismus und den philosophischen Idealismus seiner Umgebung hindurch und gewann eine tiefere Einsicht in die teleologische Bedeutung der Leiblichkeit, in das Band der Wechselwirkung zwischen Geistigem und Körperlichem. Zugleich setzte er der herrschenden abstract-begrifflichen Denkweise eine geschichtliche entgegen, welche die Entwicklung der Offenbarung in das Auge faßte, und versuchte gegenüber dem Determinismus eine Theorie der Freiheit zu begründen. Beides vereint gab seinem Gottesbegriff und seiner Weltanschauung eine lebendigere, den Thatfachen der Natur und der Offenbarung entsprechendere Fassung und machte ihn zum bedeutendsten Gegner des Wolffianismus und der aus ihm gleichzeitig hervordachsenden rationalistischen Theologie. Principiis obsta! Crusius hatte allerdings sein philosophisches Forschen begonnen, ehe er Bengel näher kannte; die wesentliche Wahrheit suchte er aber überhaupt nicht in dem Maßstabe, den unsere kurzgespannten Begriffe an die übersinnlichen Dinge legen, sondern in dem Zusammenhang der objectiven Thaten und Worte Gottes. In diesem Suchen wurde ihm Bengel Führer, mit dessen Schriften er sich ohne persönliche Verührung geistverwandt fühlte. Wie viele Andere wurde Crusius von den Grundgedanken der Schrift, auf die Bengel ihn hinwies, angeregt und befruchtet, und bei seinem Triebe zu philosophischem Denken übertrug er die aus seinem Schriftverständniß gewonnenen Grundanschauungen auf das philosophische Gebiet. Er griff die Fehler der herrschenden Weltweisheit in ihrer Wurzel an, und Kant hat in seiner

den dogmatischen Idealismus stürzenden Revolution an Crusius angeknüpft.

Detinger wurde als Student in Tübingen so in die Leibniz'sche Monadenlehre eingetaucht, daß er nur mühsam an der Hand der durch Bengel ihm eingeprägten Schriftbegriffe sich wieder herauswand. Doch um so entschiedener und erfolgreicher stellte er nun dem Idealismus den biblischen Realismus entgegen. In dem tiefsinnigen Verlangen, die verborgensten Gründe des Lebens zu erforschen, grub er, Böhme folgend und mit Hülfe der Chemie, in theosophische Tiefen. Seine Grundbegriffe von der wesenhaften Herrlichkeit Gottes, von der Reiblichkeit und Erfülltheit der uns unsichtbaren Welt und von der organisch gegliederten Haushaltung Gottes über Himmel und Erde sind jedoch in Bengel's Fußstapfen, mit dem Detinger in vertraulichster persönlicher Verbindung stand, aus der Schrift geschöpft. Wie Crusius dem todten Begriffsgötzen Wolff's den lebendigen Gott der Offenbarung entgegensetzte, so setzte Detinger der Lehre von der Einfachheit der Seele die Idee des Lebens als eines reellen Sineinander von harmonisch gestimmten Kräften entgegen und machte in der That den Versuch, auf diese Idee des Lebens ein System zu bauen. Die philosophischen Grundgedanken Detinger's sind später von ihrem biblischen Grunde losgelöst, durch Schelling in die deutsche Philosophie eingeführt, ja theilweise wohl aus ihm geschöpft worden. Wie sie damals die Einseitigkeit des Idealismus ergänzten, so stellen sie sich heute als der bedeutendste Gegner der rein empirischen Wissenschaft des Materialismus entgegen.

G. Chr. Storr trat als Gegner Kant's auf. Den Werth seiner Kritik gegenüber dem Dogmatismus der Wolff'schen Schule erkannte er an, hob aber die geschichtliche Wahrheit des Christenthums hervor. Nicht nur die historische Glaubwürdigkeit der Bibel vertheidigte er, sondern er fand die Bedeutung des Christenthums überhaupt darin, daß es eine historisch gewisse göttliche Thatfache sei. Auch das war ein Gesichtspunkt, den Bengel in die Geister gelegt hatte. Sonst bewegte sich Storr's supranaturalistischer Gedankenkreis schon sehr in den der Schrift entfremdeten Ideen der Philosophie seiner Zeit.

Für die Apologie der Schrift in ihrer buchstäblichen Wahrheit gegen die Accommodationstheorie Semler's trat Storr schon in die Fußstapfen eines Vorgängers, des Kanzlers Reuß, des jüngeren Freundes und Schülers von Bengel. Derselbe hatte in früheren Jahren gegen die Wolff'sche Philosophie geschrieben und vertheidigte

als Greis mit Kraft und Würde die Offenbarung Johannis gegen die scheltenden Angriffe Semler's.

In Folge dieser Uebertragung der von Bengel an's Licht gestellten Schriftgedanken auf die Wissenschaft im Allgemeinen sehen wir die verschiedenen edlen Geister, welche im vorigen Jahrhundert sich dem Joch des Zeitgeistes nicht beugten, mit der Bengel'schen Schule in innige Beziehung treten. Hamann wurde auf Bengel's Enomon aufmerksam und Hahn's Predigten waren sein sonntägliches Erbauungsbuch. Von Herder ist uns keine directe Beziehung zu Bengel bekannt. Aber seine Geschichtsphilosophie und seine Würdigung der Offenbarung während seiner positiveren Periode weisen auf eine theilweise Geistesverwandtschaft hin, für welche die Theilnahme, mit der Herder's theologische Schriften in der Württembergischen Schule aufgenommen wurden, Zeugniß ablegt. Unmittelbarer waren die Beziehungen der Züricher Denker zu der Bengel'schen Schule. Lavater, Pfenninger und Heß standen zumal mit Hahn in engstem persönlichen und brieflichen Verkehr. Während Lavater die Aussichten in die Ewigkeit und das Haften an dem Menschen Jesu, dem Heilande, mit der Bengel'schen Schule theilte, war ihr Heß noch innerlicher verwandt durch seinen geschichtlichen theologischen Standpunkt und seinen Begriff des Reiches Gottes. Aber auch bis an den Niederrhein lassen sich dieselben Fäden verfolgen. Durch Ludw. Fricker, der Dettinger's Schriften dorthin brachte, und später durch Ph. M. Hahn's Schriften und brieflichen Einfluß gewann die theologische Ueberzeugung Collenbusch's und der Gebrüder Hasenkamp ihre eigenthümliche Gestaltung, welche dann in G. Menken einen bedeutenden theologischen Vertreter gewonnen hat. Auch Wizenmann, Ewald, von Cölln, Urksperger, Jung Stilling gehören in diesen Kreis. Im Bewußtsein ihrer Geistesverwandtschaft im Herrn reichten sich diese Männer die Hände und unterhielten einen brieflichen Verkehr in den sogenannten Schwäbischen Correspondenzbüchern. Von Hahn ging der Gedanke dazu aus und es wurden darin die Lehren von der Versöhnung, von den letzten Dingen, von den Geistesgaben, sowie einzelne Punkte des christlichen Lebens besprochen, vor Allen aber die Gemeinschaft im gemeinsamen Glauben gepflegt. Es finden sich in den uns vorliegenden Büchern Briefe von Hahn, Lavater, Pfenninger, Heß, den schweizer Landleuten Kaufmann und Bosshardt, von Collenbusch und den Gebrüdern Hasenkamp, Seyd in Wichlinghausen, Hoffmann in Düsseldorf, von Thomas Wizenmann, von Ewald, von v. Cölln, Häfeli u. A.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik der theosophischen Schule, die sich an Bengel angeschlossen, in ihren Grundgedanken und ihrer Verührung mit der Zeitbildung, bieten die beiden bedeutendsten Vertreter derselben, Detinger und Hahn, so viel des Eigenthümlichen untereinander, daß ein Eingehen auf ihre verschiedenen Wege, der Schrift eine systematische Anschauung der Wahrheit abzugewinnen, nicht ohne Interesse ist.

Wir haben bei der Schilderung der Bengel'schen Theologie schon darauf hingewiesen, daß ein auf das Wesen der Dinge gerichteter Erkenntnistrieb auf doppelte Weise aus seinen Grundanschauungen zu einem theologischen System gelangen konnte. Ein Verfolgen der letzten Grundbegriffe und ihre organische Verbindung führte zu einer biblischen Metaphysik und eine Entwicklung des Haushaltungsplanes Gottes durch alle Zeiten legte den historischen Gesichtspunkt dem System zu Grunde.

Ein auf letzterem Wege gewonnenes System der christlichen Lehre bildete am reinsten den von Bengel in das Licht gestellten Grundgedanken aus und lief auch am wenigsten Gefahr, mit den Schriftgedanken eigene Metaphysik zu vermischen. Der erstere Weg versprach eine reichere Ausbeute für die philosophische Speculation. In der That haben Detinger und Hahn Versuche gemacht, auf den beiden verschiedenen Wegen zu einer Gesamterkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen, Detinger mit umfassenderem Gesichtskreis, originellerer Genialität und tieferer Metaphysik, Hahn mit reinerer biblischer Methode und größerem systematischen Erfolge. Detinger lehnte sich daher mehr an J. Böhme an, Hahn hat mit Coccejus größere Verwandtschaft.

„Mit Detinger“, sagt Schubart, „ist eine ganze Akademie der Wissenschaften zu Grabe getragen worden.“ Er war ein tief-sinniger, in die Wurzeln der Dinge rastlos eindringender und weite Bahnen umspannender Kopf, an geistiger Bedeutung alle übrigen Schüler Bengel's überragend. Wie schon seine Methode den verborgenen Gemeinsinn der Menschen, die Ergebnisse der achtsamen Lebenserfahrung und das geoffenbarte Wort der Schrift vereint zu Zeugen der Einen Wahrheit aufrief, so spürte er in der äußeren Natur, in dem inneren Proceß des Lebens, in den Gestaltungen des Rechts und der Sitte den von innen treibenden Kräften nach und suchte in Gott Alles zu Einem Leben und Ziel verbunden zu schauen. Sein Geist war zu unstet und beweglich, zu ausgedehnt und vielseitig, um zu einer formalen systematischen Ausbildung seiner Weltanschauung zu



gelangen; aber dennoch lag Ein Gedanke seinem rastlosen Forschen nach Wahrheit zu Grunde, den wir bei der Charakteristik des biblischen Realismus schon näher dargelegt haben. Das Leben erschien ihm als ein harmonisch gestimmtes Ineinander von Kräften und er versuchte selbst mit Böhme, der Kabbala und der Chemie diese einfachen Kräfte, deren Einheit das Leben ist, einzeln zu erschauen. Daran knüpfte sich die Ueberzeugung von der Leibhaftigkeit des Geistes, welche seine Lehre von Gott, vom Menschen, von der zukünftigen Welt eigenthümlich bestimmte und untereinander verband. Sein theologisches Streben hatte zum Ziele, die letzten Begriffe der Schrift aufzufuchen und ihnen ihren vollen übersinnlichen Gehalt zu wahren gegen die entleerende Weise spiritualistischer Auslegung. Leben und Herrlichkeit sind die beiden Grundpfeiler, welche den Sätzen Detinger's über Gott, die Welt und das Heil ihre Einheit geben.

Wenn es Detinger nicht gelang, die Weiten und Tiefen, welche er mit seinen Gedanken durchmaß, von Einem klar ausgesprochenen und in die Mitte gestellten Punkte festen Fußes zu beherrschen, so tritt uns in Hahn ein nach Weite und Tiefe beschränkterer Gesichtskreis entgegen, aber auch mehr systematische Gestaltung und geschlossene Vollendung. Hahn war ein sehr selbständiger, aber kein origineller und genialer Theolog. Seine wesentlichsten Gedanken hat er durch die Einwirkung Bengel's und Detinger's in sich aufgenommen, aber freilich auch nur das Wesentliche bewahrt und das Eigenthümliche, Besondere dieser Männer später abgestreift. Er war kein Metaphysiker, und was aus der metaphysischen Theosophie in seine Schriften hinübergekommen ist, hat er von Detinger übernommen, ehe sein eigenes Gedankensystem sich abgeschlossen hatte, und später bei Seite gelassen. Sein Denken war in den Schranken der Haushaltung Gottes mit dem Menschengeschlecht gebunden und innerhalb dieser Schranken war sein Streben auf eine zusammenhängende Erkenntniß derselben gerichtet. Er stand mit Detinger auf dem Grunde des biblischen Realismus, aber sein Denken war ein geschichtliches, auf die Thatfachen gerichtetes. Er suchte nichts Anderes, als Plan, Entwicklung und Ziel der göttlichen Offenbarungen in ihrem einheitlichen Zusammenhange zu erkennen. Daher hat in ihm die Bengel'sche Theologie ihre unvermischteste, entwickeltste Ausbildung gefunden. Der Grundgedanke Bengel's ist bei ihm unvermischt bewahrt geblieben und mit dem größten systematischen Erfolge ausgebildet worden, und deshalb haben wir gerade ihn gewählt, um,

so Gott Zeit und Kraft schenkt, später in einer ausführlicheren Darstellung seiner Theologie der Forschung Bengel's ihr Licht zu geben.

Wie bei der praktischen Gruppe der Bengel'schen Schule der Uebergang aus der gelehrten Form in die populäre sich allmählich vollzog, so auch bei der theosophischen. Dettinger arbeitete halb für die gelehrte Welt, halb für das Volk. Aber schon Ph. M. Hahn schrieb ausschließlich für das christlich geweckte Volk. Der Bauer M. Hahn, der erfolgreich in die Tiefen der Metaphysik grub, gehörte selbst dem ungebildeten Stande an. Je mehr die Bengel'sche Schule von dem wissenschaftlichen Zeitgeist mit vornehmer Verachtung in den Winkel gestoßen wurde, desto inniger verwuchs sie mit dem inneren Leben der Gemeinde und sog aus dieser Gemeinschaft wiederum verjüngende Kraft ein, so daß sie nicht zu einem unwirksamen Lehrsystem erstarrte. Eine Schilderung des vielseitig segensreichen Einflusses Bengel's und seiner Schule auf das christliche Gemeindeleben in Württemberg und weiterhin müssen wir uns in einer Abhandlung über die theologische Bedeutung Bengel's leider versagen. Dagegen weisen wir schließlich auf den Zusammenhang hin, in welchem die neue biblische Schule mit demselben steht. Die gewichtigsten Namen, welche die gläubige Theologie der neueren Zeit mit dem vorigen Jahrhundert verbinden, wie Stilling in Baden, Blumhardt in Basel, Spleiß in Schaffhausen, v. Meher in Frankfurt, Jänicke in Berlin, Menken in Bremen u. s. w., weisen nach den über sie erhaltenen biographischen Notizen und nach ihren Schriften direct auf Bengel und die württembergischen Theologen zurück. Ebenso haben Hengstenberg und Stier, Hofmann, Delitzsch, Kurz und Baumgarten, Beck und Auberlen theils die auffallendste innere Verwandtschaft mit der Bengel'schen Schule, theils auch wohl in ihrer Bildungsgeschichte mehr oder weniger unmittelbare Beziehungen zu derselben. Wie Beck's Theologie an Dettinger erinnert, so hat das System Hofmann's die auffallendste Aehnlichkeit mit dem von Ph. M. Hahn, obwohl beides wohl lediglich auf Geistesverwandtschaft beruht.

Ist auch von Schleiermacher eine durchaus verschiedene und mächtigere theologische Bewegung ausgegangen, die, was die Methode betrifft, noch heute die meisten unserer Theologen beherrscht, so weist doch die Annäherung von Riess, Rothe, Müller u. A. an die theologische Autorität der Schrift, wenn auch wohl nicht auf directe Berührung mit der Bengel'schen Schule, so doch auf eine bevorstehende

allgemeinere Rechtfertigung der von ihr geltend gemachten Principien.

Wenn es dem Verfasser gelungen ist, die Theologie Bengel's in ein helleres Licht zu setzen, dessen Werke auch von Solchen mit Verehrung genannt und mit Wärme empfohlen werden, welche sich gegen den Geist seiner Theologie, als ein häretisches Gespenst, sträuben, so ist der Zweck seiner Arbeit erreicht.

Es liegt heute in der That etwas an dem historischen Nachweise, daß es eine höhere Objectivität heiliger Gedanken giebt, als den Objectivismus der kirchlichen Orthodoxie, daß es eine andere demüthige Beugung unter das Ansehen der Schrift giebt, als die Zerlegung und polemische Handhabung einzelner Beweisstellen, daß es endlich ein anderes wissenschaftliches System giebt, als das, welches die kurze Spanne der subjectiven Empfindung und Gedanken zum Maße der Wege und Werke Gottes macht. Auch das ist werthvoll, zu bestätigen, daß die Einsichten, welche heute neu in die allgemeinere theologische Bewegung eingreifen, schon früher demüthigen, Gott fürchtenden Forschern gegeben wurden.

---

## Das Urevangelium.

Von

Diaconus Kalthreuter in Sulz (Württemberg).

Die evangelische Theologie befindet sich seit längerer Zeit in einem Stadium, wo sie durch die kritischen Untersuchungen über die Schriften des Neuen Testaments und besonders über die kanonischen Evangelien auf das subjective Princip des Glaubens zurückgedrängt ist und von diesem Standpunkt aus ihre Dogmatik und den Gottmenschen Christus als Mittelpunkt derselben construirt. Sie steht aber auf schwachen Füßen, so lange nur das subjective Glaubensprincip ihre Stütze und ihr Ausgangspunkt ist, und kann einem Gefühl der Leere, des Mangels nicht entgehen; sie macht daher verschiedene Versuche, diese Leere durch eine objective Realität auszufüllen, sei es durch reichere Ausstattung des Cultus oder durch eine reichere Gliederung der Kirche in ihrer äußeren Verfassung oder durch hierarchische Betonung des geistlichen Amts. Aber keines dieser Mittel ist geeignet, dem Glaubensprincip der evangelischen Kirche das zu geben, was ihm fehlt, nämlich seine feste offenbarungsgeschichtliche Grundlage, deren Kern und Centrum das in den Evangelien dargelegte Leben des Weltheilandes ist. Hier hat der Glaube seinen Inhalt, seine Stärke und seine Zucht zu suchen und zu finden. Darum geht auch ein Zug in der gegenwärtigen Theologie auf jene geschichtliche Grundlage des Glaubens und der Kirche hin, ein Zug, der sich in einigen neueren Versuchen, das Leben Jesu zu beschreiben, sowie in dem Bestreben, die geschichtliche Treue des Evangeliums Johannis zur Anerkennung zu bringen, und in der dogmatischen Hervorhebung des wahrhaft Menschlichen in Christus ausspricht. Und dieser Zug nach der geschichtlichen Quelle des Glaubens hin ist unstreitig im Erstarken begriffen und wird nicht eher zur Ruhe kommen, als bis er zu einer die Glaubenserkenntniß befriedigenden Anschauung des Lebens Jesu gelangt ist.

An der Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, darf man nicht zweifeln. Wenn auch die Kritik dem Leben des Gottmenschen auf's Neue den Todesstoß gegeben zu haben scheint, es wird sich doch zeigen, daß sie ihm auch nicht Ein Bein zerbrochen hat, daß wir vielmehr in den vier Evangelien eine getreue Darstellung des Lebens Jesu haben, daß in ihnen das wahre Urevangelium uns erhalten ist.



Die Hypothese eines den vier Evangelien als gemeinsame Quelle vorangehenden Urevangeliums ist zwar in der Gestalt, wie sie aufgetreten ist, mit Recht verschollen, ein richtiger Gedanke liegt ihr aber dennoch zu Grund, nämlich die Idee eines Evangeliums, das sich zu den kanonischen Evangelien verhält wie das Allgemeine zum Individuellen, wie die Quelle zum Abgeleiteten, wie das Normale und Echte zum weniger Zuverlässigen. Nur ist dieses Urevangelium nicht als eine evangelische Schrift zu denken, die verloren gegangen wäre, sondern als die lebendige, vom Geist der Wahrheit geleitete Erinnerung der urchristlichen Gemeinde an das öffentliche Leben und Wirken Jesu in seinen wesentlichen Grundzügen und in seinen wichtigsten Einzelheiten, eine Erinnerung, die nicht verloren gegangen ist, sondern sich gerade in den Evangelien einen schriftlichen Ausdruck gegeben und sich auf diese Weise für alle kommenden Geschlechter erhalten hat.

Diese in den Evangelien verkörperte Erinnerung verhält sich zu denselben für's Erste wie das Allgemeine zum Individuellen, wie die gemeinsame Einheit zur Vielheit; denn bei genauerer Betrachtung ergibt sich, daß ein und derselbe Lebensorganismus, der Organismus des geschichtlichen Lebens Jesu, und eine und dieselbe Gliederung dieses Organismus durch die vier verschiedenen Darstellungen sich hindurchzieht, durch die des Johannes ebenso wie durch die des Lucas, Matthäus und Marcus, wenn gleich die äußere Gestalt dieses Organismus und seiner Glieder in keinem der vier Evangelien ganz die gleiche ist, wie in einem der anderen, und besonders in dem des Lucas und des Johannes bedeutende Unterschiede gegenüber den anderen zu Tage treten. Darum herrscht auch in der ältesten Kirche die gewiß nicht bloß aus blindem Glauben und aus Kritiklosigkeit stammende Voraussetzung, daß die Evangelien einander nicht widersprechen. Daß sie einander homogen sind, daß ein inneres Band der Einheit sie verbindet, zeigt die gleichartige Gliederung, die sich durch alle vier hindurchzieht.

Der Organismus des geschichtlichen Lebens Jesu besteht nach der übereinstimmenden Darstellung der Evangelien aus zwei Haupttheilen oder Hauptperioden, die hinsichtlich ihrer Zeitdauer und ihrer wesentlichen Charakterzüge sich von einander unterscheiden. Die erste Hauptperiode beginnt mit dem öffentlichen Auftreten Jesu und endigt mit dem Abbrechen seiner Wirksamkeit unter dem Volk Israel (Marc. 1, 14—13, 37. Matth. 4, 12—25, 46. Luc. 4, 14—21, 38. Joh. 1, 19—12, 50). Die zweite Hauptperiode geht von dem genannten

Endpunkte der ersten an bis zum Schluß der evangelischen Geschichte. Hier ist aber in Betreff des Schlusses ein Schwanken zu bemerken, das bei Johannes durch einen absichtlich zweimaligen Schluß seines Evangeliums (20, 30 f. 21, 24 f.) seinen bestimmten Ausdruck und zugleich seine Erledigung gefunden hat. Bei Marcus und Matthäus verläuft sich die zweite Hauptperiode, wie aus den Schlußworten der beiden Evangelien hervorgeht, in die Zeit des apostolischen Wirkens ohne bestimmten Endpunkt; noch mehr ist das bei Lucas der Fall, bei dem die Apostelgeschichte einen Anhang zur Geschichte des Lebens Jesu und besonders zum zweiten Haupttheil desselben bildet. Johannes dagegen macht dieser Unbestimmtheit ein Ende durch Fixirung zweier Schlußpunkte, wovon der erste die Geschichte des Lebens Jesu in Beziehung auf seine Person, der zweite in Beziehung auf die Heranbildung der Jünger zu relativer Selbständigkeit abschließt.

Der Unterschied der beiden Hauptperioden charakterisirt sich vornehmlich durch zwei Punkte, erstens dadurch, daß das Leben Jesu in der ersten in prophetenartiger Bewegung sich entfaltet, dagegen in der zweiten bei der vollendeten, wenn auch noch durch schweren Kampf zu erringenden, Selbstdarstellung angelangt ist, und zweitens dadurch, daß die durch die erste sich hindurchziehende Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Boden der Wirksamkeit Jesu (Juden und Heiden) in der zweiten nicht mehr vorhanden ist und die Welt im Ganzen, die ganze Menschheit den unmittelbaren Gegenstand seines erlösenden Wirkens bildet. Der vollendeten Selbstdarstellung Christi entspricht auf Seite der Menschen das Schauen und Wissen des Glaubens, der, wie die Bewegung im Leben Jesu, nun gleichfalls zur Ruhe kommt. Dieses Schauen des Glaubens fängt gleich mit dem Anfang des zweiten Theils an, bei der Einnahme des Abendmahls und bei der Fußwaschung, kommt zu immer größerer Klarheit und Sicherheit durch die Abschiedsrede des Herrn (Joh. 16, 29—31) und setzt sich fort bis zur letzten Erscheinung des Auferstandenen, nachdem auch der Tod Jesu und seine Bedeutung ein Gegenstand für das Sehen des Glaubens geworden ist, bei den Synoptikern in den wunderbaren Zeichen, die ihn begleiteten, und bei Johannes in dem von ihm so betonten Blick auf die unwiderlegliche, das Werk der Erlösung vollends entscheidende Thatsache (Joh. 19, 33—37).

Sehen wir nun die erste Hauptperiode näher an mit der Frage, in welche Abschnitte sie sich gliedert, so erhalten wir darauf zur Antwort: in vier mit folgenden Anfangs- und Endpunkten:

Erster Abschnitt: Marc. 1, 14—3, 19.

Matth. 4, 12—10, 42.

Luc. 4, 14—7, 17.

Joh. 1, 19—4, 54.

Zweiter Abschnitt: Marc. 3, 20—5, 43.

Matth. 11, 1—13, 52.

Luc. 7, 18—8, 56.

Joh. 5, 1—47.

Dritter Abschnitt: Marc. 6, 1—9, 50.

Matth. 13, 53—18, 35.

Luc. 9, 1—50.

Joh. 6, 1—10, 42.

Vierter Abschnitt: Marc. 10, 1—13, 37.

Matth. 19, 1—25, 46.

Luc. 9, 51—21, 38.

Joh. 11, 1—12, 50.

Welches ist aber der Totaleindruck, den sie auf den Beschauer machen?

Im ersten Abschnitt tritt Jesus als der neue Gesetzgeber im Volke Israel auf, der mit wunderkräftigen Worten das israelitische Gesetz auf seinen tieferen Grund, die heilige Liebe, zurückführt und seine Zuhörer auf diesen Felsengrund stellen will. Diese neue Gesetzgebung, die in sämtlichen Evangelien vor einer großen Volksmenge stattfindet, fassen Marcus und Lucas in der Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen (Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26) zusammen, bei Matthäus kommt sie in der Bergpredigt zu ausführlicher Darlegung, Johannes stellt sie dar verkörpert in zwei Thaten Jesu in Kana, wo die große Volksmenge durch das Ausgehen des Weins und durch die großen Krüge, deren Wasser zu Wein wird, angedeutet ist, und in Jerusalem (2, 1—22). In welcher That aber oder Rede des Herrn sie ausgeprägt sein mag, sie bildet in diesem Abschnitt den Höhepunkt, welcher bei Matthäus schon äußerlich durch die Predigt auf einem Berge als solcher charakterisirt ist, während demselben die Zubereitung des Volks und einer Anzahl von Jüngern zum Empfang der neuen Gesetzgebung vorangeht (Marc. 1, 14—45. Matth. 4, 12—25. Luc. 4, 14—5, 16. Joh. 1, 19—51), und die unausgesetzte Ausbreitung des nicht als unbedingten Glauben verlangenden, aber nicht überall findenden, heilskräftigen Wirkens des neuen Gesetzgebers zur

Befriedigung der individuellen Bedürfnisse der Einzelnen innerhalb der Grenzen des Landes Kanaan nachfolgt (Marc. 2, 13—3, 19. Matth. 8, 1—10, 42. Luc. 5, 27—7, 17. Joh. 2, 23—4, 54), wobei Jesus auch der Mitwirkung seiner Jünger sich bedient (Marc. 3, 13—19. Matth. 10. Luc. 6, 12—16. Joh. 4, 2. 35—38).

Der zweite Abschnitt zeigt uns Jesus als den vollkommenen Träger des Offenbarungsgeistes (Marc. 3, 29. 4, 21. Matth. 11. 12, 18. 28. 32. 41. 42. 13, 35. Luc. 7, 18—35. 39 ff. 8, 16 f. Joh. 5, 17—45), der diejenigen, die sich gläubig um ihn sammeln, von dem Joch der selbstsüchtigen Stumpfheit und der verderbten Hierarchie des Volks befreit (Marc. 3, 20—35. Matth. 11, 1—12, 50. Luc. 7, 18—8, 3. Joh. 5, 1—14) und aus ihnen ein neues Geschlecht von Sehern und Schriftgelehrten macht, welche er einen tiefen Blick in die Zukunft der neuen Offenbarung thun läßt, wie in ihre das tiefste Sehnen des Herzens stillende Kraft (Marc. 4, 1—5, 43. Matth. 13, 1—52. Luc. 8, 4—56. Joh. 5, 15—47).

Im dritten Abschnitt ist Jesus die nach dem lauterem Zeugniß von Menschen und nach dem Zeugniß Gottes selbst über allen andern Menschen, auch den Herrlichsten unter ihnen, erhabene (Marc. 6, 2. 7, 37. 8, 29. 9, 7. Matth. 14, 33. 15, 31. 16, 16. 17, 5. Luc. 9, 20. 35. 43. Joh. 6, 69. 7, 46. 8, 18. 9, 32. 38. 10, 25), jedoch von den Meisten mißkannte, auch von seinen Jüngern gewöhnlich nicht ganz verstandene (Marc. 6, 1—6. 16. 35 ff. 7, 5. 8, 11—21. 28. 32. 9, 10. 19. 32—39; so auch bei Matthäus und Lucas; Joh. 6, 5—9. 14. 15. 19. 26. 36. 42. 52. 60. 64. 66. 7, 1—9. 12. 20. 23. 27. 32. 35. 40—53. 8, 13. 19. 21—59. 9, 2. 15—41. 10, 6. 19—21. 24—39), darum das meistens erfolglose Wirken mit schmerzlichem Gefühl abbrechende, aber immer wieder mit neuem Muth aufnehmende (Matth. 13, 58. 14, 13. 22. 15, 21 ff. 39. 16, 4. 13. 17, 14 ff.; ebenso bei Marcus und ähnlich bei Lucas; Joh. 6, 1. 5. 15. 26. 7, 1. 10. 14. 8, 1. 2. 59. 9, 1 ff. 10, 39 ff.) Person, welche in ihrer selbstaufopfernden Wirksamkeit (Marc. 6, 31. 48. 55 f. 8, 31. 9, 12. 31. Matth. 14, 14. 25. 36. 15, 30. 16, 21. 17, 21. 22. 18, 12. Luc. 9, 11. 22. 44. Joh. 6, 19. 51. 53 ff. 10, 12—18) a) die erneuernde (Marc. 6, 1—8, 10. Matth. 13, 53—15, 39. Luc. 9, 1—17. Joh. 6, 1—7, 53), b) die erleuchtende (Marc. 8, 11—9, 32. Matth. 16, 1—17, 23. Luc. 9, 18—45. Joh. 8, 1—9, 41), c) die befehlende (Marc. 9, 33—50. Matth. 17, 24—18, 35.



Luc. 9, 46—50. Joh. E. 10) Lebensquelle der Gläubigen, zunächst im Volke Israel, ist.

Der vierte Abschnitt schildert Jesum als den die bisherige Entfaltung seines Wesens in eine untrennbare Einheit zusammenfassenden Führer des Volks (Marc. 10, 1. 17. 32. 46. 52. 11, 1—11. Matth. 19, 1. 2. 20, 17. 29. 34. 21, 1—11. 12. Luc. 9, 51. 57—62. 10, 1. 38. 11, 1. 29. 12, 1. 13, 22. 33. 14, 25. 15, 1. 17, 11. 18, 31. 35. 43. 19, 1. 28. 45. Joh. 11, 7. 16. 12, 12—18. 26. 32. 35), der nach einer in der gewissen Aussicht auf seinen Tod unternommenen Wanderung, wo er a) die menschliche Herzenshärte in ihren verschiedenen Formen bekämpft (Marc. 10, 1—16. Matth. 19, 1—15. Luc. 9, 51—14, 35. Joh. 11, 1—44), b) einem Jeden, den er auf seinem Zug berührt, die Rettungstunde nahe bringt (Marc. 10, 17—31. Matth. 19, 16—20, 16. Luc. 15, 1—19, 10. Joh. 11, 45—57), c) eine auf die eigenen Gedanken ganz verzichtende und nur ihm dienende Liebe verlangt (Marc. 10, 32—52. Matth. 20, 17—34. Luc. 19, 11—27. Joh. 12, 1—11), in die alte und zugleich in die neue Gottesstadt einzieht (Marc. 11, 1—10. Matth. 21, 1—11. Luc. 19, 28—38. Joh. 12, 12—18), aber die neue Gottesstadt wegen des Widerstands, den er in Jerusalem findet, nur auf den Trümmern der alten Gottesstadt zur geschichtlichen Wirklichkeit und wegen der in der Welt überhaupt ausbrechenden Zerrüttung nur auf den Trümmern der alten Welt zu übergeschichtlicher Herrlichkeit bringen kann (Marc. 11, 11—13, 37. Matth. 21, 12—25, 46. Luc. 19, 39—21, 38. Joh. 12, 19—50).

Wie sich die zweite Hauptperiode der Hauptsache nach von der ersten unterscheidet, wurde schon oben bemerkt; im Uebrigen gliedert sie sich auf ähnliche Weise wie die erste, nur daß das Nacheinander des Fortschritts in der ersten hier in der zweiten zu einem Nebeneinandersein der Glieder des Lebensorganismus Jesu geworden ist, wozu der vierte Abschnitt des ersten Haupttheils mit seiner Zusammenfassung des wesentlichen Inhalts der vorangehenden Abschnitte den Uebergang bildet.

Demgemäß handelt der erste Abschnitt des zweiten Theils, welcher dem ersten Abschnitt des ersten Theils entspricht, a) von der Zubereitung der Jünger, die der Herr mit dem Gedanken an die unmittelbare Nähe seines Todes vertraut machen will, und der im Hintergrund stehenden Welt, die noch tiefer als bisher der Macht der Finsterniß anheimfällt, in ihrem beiderseitigen Verhältniß zu Jesu und zu einander

(Marc. 14, 1—31. Matth. 26, 1—35. Luc. 22, 1—38. Joh. 13, 1—16, 33), b. auf die gewichtigste Stunde der Zeit, wo die ewige Liebe in die Tiefe des menschlichen Elends siegreich hinabsteigt, wo der gleichsam aus der Ewigkeit in das Meer der Zeitlichkeit geworfene Stein zuerst kleinere, sodann immer größere Kreise um sich her zieht, bis der größte Kreis rückwärts wie vorwärts in die Ewigkeit hineinreicht (vgl. Marc. 14, 41. Matth. 26, 45. Joh. 13, 1. Luc. 22, 14. 53. Joh. 16, 32. 13, 1. 12, 27. 2, 4. Matth. 26, 56. Marc. 14, 49. Luc. 22, 37. Joh. 17, 24), auf den Eintritt der durch ein urkräftiges Gebet des Heilandes errungenen, von der Tiefe des Vaterherzens Gottes ausgehenden, aber für jetzt noch in der Person Jesu eingeschlossenen Weltordnung (Marc. 14, 32—42. Matth. 26, 36—46. Luc. 22, 39—46. Joh. 6. 17), c. deren Ausbreitung in der Welt nach Ueberwindung der von Seiten der Macht der Finsterniß einerseits und von Seiten der noch schwachen Jünger andererseits entgegenstehenden, Jesum in seinem persönlichen Gefühl tief verwundenden und belastenden Hindernisse, theils durch den Tod, theils durch die Auferstehung Jesu gesichert ist (Marc. 14, 43—16, 13. Matth. 26, 47—28, 15. Luc. 22, 47—24, 43. Joh. 18, 1—20, 18).

Im zweiten Abschnitt ist Jesus der Träger des neuen, vollkommenen, nicht mehr israelitischen, sondern für die ganze Welt bestimmten, unmittelbar von Gott ausgehenden Offenbarungsgeistes, und die Jünger werden von ihm zu Trägern desselben Geistes gemacht (Joh. 20, 19—23).

Der dritte Abschnitt stellt Jesum für das Schauen des Glaubens dar als die Gott selbst gleiche, erneuernde, erleuchtende und beseligende Lebensquelle der Welt (Joh. 20, 24—29).

Im vierten Abschnitt ist Jesus der Führer seiner jetzt zu relativer Selbstständigkeit kommenden, aus der Welt ertählten und in die Welt ausgesandten Jüngerschaft, die er a) durch ihr eigenes Schauen vergewissert, daß sein Reich den Sieg über die Welt davonträgt und zur geschichtlichen Wirklichkeit kommt (Joh. 21, 1—14; die Zahl 153 B. 11 soll ohne Zweifel das absolute Mehr bei jedem Hundert, hier zunächst bei 3 Hunderten, da die Zahl 3 öfters den wirklichen Eintritt einer geschichtlichen Realität anzeigt, den Jüngern vor die Augen stellen), und b) durch die Verheißung stärkt, daß er die Seinigen nach treuem Dienst in der Liebe zu ihm bei seiner Zukunft zu seiner Herrlichkeit einführen wird (Joh. 21, 15—23).

Die drei letzten Abschnitte können nur bei Johannes nachgewiesen werden, da nur bei ihm die ausgebildete Gliederung der zweiten Haupt-

periode zu finden ist. Weniger ausgebildet ist sie in den anderen Evangelien, da Marcus und Matthäus den Inhalt dieser drei Abschnitte noch in unmittelbarer Einheit ohne Sonderung der drei Glieder, nur mit einem Ansatz zur Posttrennung des letzten, darstellen (Marc. 16, 14—20. Matth. 28, 16—20), Lucas aber das letzte Glied ganz der Apostelgeschichte und die zwei vorangehenden zur Hälfte ihr und zur Hälfte dem Evangelium zuweist. Luc. 24, 45—49 und Apostelgeschichte 2, 1—21 repräsentiren mit einander den zweiten, und Luc. 24, 50—53 mit Apostelgeschichte 2, 22—36 den dritten Abschnitt.

Wir sehen aus der hier versuchten Darlegung der Grundzüge des Lebens Jesu, wie sie durch die vier Evangelien in gleicher Weise sich hindurchziehen, daß die in denselben niedergelegte Erinnerung der urchristlichen Gemeinde an das geschichtliche Leben und Wirken Jesu sich zu ihnen verhält wie das Allgemeine zum Individuellen, wie die gemeinsame Einheit zur Vielheit. So weit auch die Darstellungen des Lebens Jesu in den Evangelien auseinandergehen oder auseinanderzugehen scheinen, sie sind durch das starke Band jener gemeinsamen Grundzüge, jener gleichen Gliederung des Lebensorganismus Jesu auf's engste mit einander verbunden.

Wie müssen wir uns aber die Erscheinung erklären, daß die Evangelien von dem gleichen Gedankengang beherrscht sind? Diese Frage findet ihre Antwort darin, daß die urchristliche Erinnerung an das Leben Jesu in ihrer Abhängigkeit von diesem sich zu den Evangelien verhält wie die Quelle zum Abgeleiteten. Das geschichtliche Leben Jesu übte das erste Jahrhundert hindurch eine solche Macht auf die Erinnerung der christlichen Gemeinde und auf die Männer, die der Herr zu ausgezeichneten Trägern dieser Erinnerung bestimmte, auf die Evangelisten, aus, daß sie in ihrer Darstellung nichts Anderes wollten, als dieses große Leben in seiner einzigartigen Erscheinung nach seinen Grundzügen und in seiner Gliederung zur klaren Anschauung bringen, in der Ueberzeugung, daß dieß das beste Mittel sei, den Glauben an Jesum zu fördern und zu begründen. Sagt man ja doch schon längst, Matthäus wolle seinen Lesern beweisen, daß Jesus der Messias ist, und Johannes bezeichnet selbst (20, 31) als den Zweck seines Evangeliums, daß es geschrieben sei, um den Glauben zu erwecken und zu begründen, daß Jesus der Christus sei, der Sohn Gottes. Aus dieser Quelle floß in die vier Evangelien als das Primäre die Anordnung des Ganzen nach den sich gleich bleibenden Grundzügen und als das Secundäre die verschiedene, der Totalität der Thatfachen entnommene

Auswahl und Gruppierung der einzelnen Erzählungen, die den Nachweis liefern sollen für die geschichtliche Wahrheit des vor ihren Augen stehenden Lebensbildes Jesu. Es ist somit klar, daß die urchristliche Erinnerung, welche die gemeinsame Einheit bildet für die Evangelien, in ihrem Gegenstand, in der Geschichte Jesu, die Quelle besitzt, aus der die sämtliche Evangelien durchziehende Gleichheit in den Grundzügen und der Gliederung des Lebensorganismus Jesu geflossen ist. Das hypothetische Urevangelium sollte die Quelle sein, zu der sich unsere kanonischen Evangelien als das Abgeleitete verhalten; aber wir bedürfen dasselbe nicht; die Evangelien lassen uns wie in einem Spiegel das Bild des Heilandes sehen, und dieses Bild ist ein getreuer Reflex des geschichtlichen Lebens Jesu selbst, welches als die reale Quelle der evangelischen Darstellung bei weitem mehr ist, als jenes vorgestellte Urevangelium.

Dasselbe betrachtete man auch als das einzig echte und normale Evangelium, während unsere Evangelien weniger zuverlässig seien. So dachte man, irregeführt und betroffen durch die Verschiedenheit der Evangelien, als der Glaube an die alte Harmonistik im Verschwinden begriffen war. Wenn es sich nun bisher ergab, daß wir jenes Urevangelium weder als gemeinsame Einheit noch als Quelle für die Evangelien bedürfen, daß wir vielmehr an der in denselben niedergelegten, von dem Leben Jesu mächtig beherrschten, urchristlichen Erinnerung das rechte Urevangelium besitzen, so werden wir es wohl auch nicht nöthig haben, um die echte und vollkommene Darstellung des Lebens Jesu zu bekommen. Aber wo haben wir diese? Haben wir sie im Evangelium des Marcus, welches ohne Zweifel vor den drei anderen geschrieben wurde? Ist dieß das echte Urevangelium? Es ist es nicht, sonst hätten nicht noch drei auf dasselbe folgen müssen. Ist nun vielleicht das vierte Evangelium, das des Johannes, welches die drei anderen zu seiner Voraussetzung hat, als das echte und vollkommene anzusehen? Auch das nicht; es will die anderen nicht verdrängen oder überflüssig machen und kann es auch nicht, es kann uns für sich allein ein allseitiges Lebensbild Jesu nicht geben, wie wir es bedürfen und wie es geschichtlich zur Erscheinung gekommen ist. Somit haben wir in keinem der vier Evangelien das echte, aber wir haben es in allen vier zusammen, d. h. in der urchristlichen Erinnerung an das Leben Jesu, wie sie nicht in Einem oder zwei, sondern in unseren vier Evangelien ihren vollständigen und erschöpfenden Ausdruck sich gegeben hat. Das wahre Urevangelium liegt also vor in unseren Evangelien,



aber wie ein in einem Acker verborgener Schatz. Das richtige Gesamtbild des Lebens Jesu und die wahre Harmonie der Evangelien ist immer noch nicht gefunden, aber jenes und diese kann gewiß, wenigstens annähernd, gefunden werden, so Viele auch daran zweifeln mögen. Es kommt hierbei vor Allem auf den richtigen Weg an, den man einzuschlagen hat, auf die Grundsätze, nach denen man verfahren muß. Sind die rechten Mittel gewählt und angewandt, so wird man auch dem Ziel, zu dem man vordringen will, näher kommen.

Man erreicht aber dasselbe nicht, wenn man in der Weise der alten Harmonistik zu Werke geht, welche sich nur mit den einzelnen Erzählungen beschäftigte, um sie in die richtige chronologische Ordnung zu bringen; dieß darf nicht das Erste oder gar das Einzige sein, und die Erfahrung hat gelehrt, daß man damit zu keinem befriedigenden Ergebnis kommt. Man muß vielmehr damit den Anfang machen, daß man die übereinstimmenden Grundzüge der Evangelien aufsucht und zur Anschauung bringt, wie dieß oben in der Kürze versucht worden ist; denn hierin liegt die wesentliche Harmonie.

Die zweite Aufgabe ist sodann, daß man von der nun gewonnenen Grundlage aus jedes einzelne Evangelium nach seiner Gliederung, nach seinem inneren Bau erforscht und die Stellung erkennt, welche jede einzelne Erzählung, jedes einzelne Stück in dem Abschnitt oder in dem Theil des Abschnitts, zu dem es gehört, einnimmt. Hier kommt nicht sowohl der äußere, chronologische Ort eines Stücks zur Sprache, als vielmehr der innere, so zu sagen, begriffliche oder wesentliche Ort, den es im Verhältniß zu seiner Umgebung inne hat. Es wird sich dabei herausstellen, daß jedem Stück seine Bedeutung zukommt, daß keines unbedacht an seinen Ort gestellt ist, daß die Evangelisten, und nicht allein Johannes, viel geistvollere Denker gewesen sind, als man oft ihnen zutraut, und dabei Denker, die nicht etwa im Parteiinteresse etwas erdichtet oder die Wahrheit verfälscht, sondern sich streng an die objective geschichtliche Wahrheit gehalten haben. Diese zweite Aufgabe darf nicht, wie schon öfters geschehen ist, zur ersten gemacht werden, da man auf diese Art weder die allgemeinen Grundzüge, noch das, worauf man direct ausgeht, nämlich die individuelle Gestalt des betreffenden Evangeliums, richtig erkennt.

Wenn man nun nach diesen zwei Grundsätzen die Evangelien sowohl nach ihren gemeinsamen Grundzügen, als nach ihrer Individualität kennen gelernt hat, so ist die weitere Aufgabe, in Betreff der Darstellung im Einzelnen einerseits die Uebereinstimmung, andererseits

die Differenzen sich genau zu vergegenwärtigen und sodann in beiden Fällen, sowohl in dem der Uebereinstimmung, als in dem der Differenz, den wahren Grund zu erforschen, weil nur so der Blick für das Verhältniß der Evangelien zu einander und für die Ausgleichung der Differenzen geschärft wird. Der Grund der letzteren kann entweder in der Sache selbst liegen, nämlich in dem zweiseitigen Wesen einer Thatsache oder einer Gruppe von Thatsachen, wovon der eine Evangelist die eine, der andere die andere Seite in's Auge faßt, oder in dem Evangelisten selbst, in seiner genaueren oder weniger genauen Kenntniß einer Geschichte nach ihren einzelnen Zügen, in dem größeren oder geringeren Streben nach Vollständigkeit, auch in seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit, oder endlich in den Anschauungen und Ideen des Theils der urchristlichen Kirche, dem der Verfasser angehört, der nun gerade das im Leben Jesu betont, was für seinen Kreis von besonderem Werth geworden ist. Es können aber auch bei einer und derselben Differenz mehrere dieser Ursachen zusammenwirken. Wenn auf diese Weise der Grund der Differenzen einmal erkannt sein wird, so wird sich zeigen, daß in vielen Fällen eine gänzliche und in anderen eine annähernde Ausgleichung keine Unmöglichkeit ist.

Nach dem vorhin Gesagten kann der Grund einer Differenz in dem zweiseitigen Wesen einer Thatsache oder einer Gruppe von solchen liegen. Hierdurch erklärt sich z. B., warum die Synoptiker den von Johannes 1, 19—4, 54 beschriebenen ersten Anfang des Wirkens Jesu nicht mittheilen. Dieser erste Anfang steht an der Grenze zwischen der früheren Verborgenheit Jesu und seinem allgemeineren Bekanntwerden (vgl. 5, 13). Weil ihm das letztere noch fehlt, übergehen ihn die drei ersten Evangelien, das vierte Evangelium aber theilt ihn mit, weil er die frühere Verborgenheit Jesu hinter sich hat. Doch will Johannes selbst diesen ersten Anfang nur als eine Versuchszeit bezeichnen durch die Bemerkung am Schluß des Abschnitts, 4, 54: das ist das zweite Zeichen, das Jesus that u. s. w.; denn die Zahl 2 hat neben ihrer eigentlichen Bedeutung bei Johannes vermöge der geheimen Philosophie seiner Zahlensymbolik noch die eines Versuchs oder einer Versuchszeit (vgl. 4, 43. 1, 29. 35. 43. 12, 12). Und ähnlich verhält es sich mit mancher anderen Geschichte, die der Grenze zweier Abschnitte nahe steht. So ziehen Marcus (2, 23—3, 6) und Lucas (6, 1—11) Erzählungen, wornach Jesus den Vorwurf der Sabbathentheiligung von seinen Jüngern und von sich selbst abweist, zum ersten Abschnitt des ersten Haupttheils, um sie für den Nachweis

der unausgesetzten, durch nichts aufzuhaltenden Thätigkeit Jesu zu verwenden, während Matthäus (12, 1—14) sie in den zweiten Abschnitt aufnimmt, um an ihnen zu zeigen, wie der Herr seine Jünger von dem Joch der verderbten hierarchischen Verhältnisse seines Volks befreit. Diese doppelte Stellung konnte jenen Erzählungen gegeben werden, weil sie ein zweiseitiges Wesen an sich tragen, das theils dem ersten, theils dem zweiten Abschnitt zugekehrt ist.

Sofern die Differenzen ihren Grund haben in den Evangelisten selbst; und zwar in ihrer genaueren oder weniger genauen Kenntniß einer einzelnen Geschichte, so kann man als Beleg hierfür die Bergpredigt anführen, welche Marcus gewiß auch deswegen übergeht, weil ihm eine genaue Kenntniß derselben fehlt, während Matthäus sie in treuem Gedächtniß bewahrt und ausführlich berichtet, weil sie bei ihm den ersten Grund legte für seinen Glauben an Jesum, der ihn bald darauf in seine Nachfolge berief. Andererseits zeigt Lucas (7, 1—10) eine genauere Kenntniß der Umstände, welche sich auf die Heilung von des Hauptmanns Knecht beziehen, als Matthäus (8, 5—10), und Johannes erzählt z. B. die Geschichte der Nacht, in der Jesus verrathen ward, mit viel treuerer Erinnerung an die einzelnen Vorgänge und Reden, als die anderen Evangelisten. — Auch das größere oder geringere Streben nach Vollständigkeit hat Einfluß auf die Darstellung der Verfasser. Schon die Motive für die Entstehung der auf Marcus folgenden Evangelien sind zum Theil in dem Streben nach Vervollständigung zu suchen, wie sich auch aus den Evangelien nachweisen läßt, daß Matthäus die Gleichnisse und Lehrabschnitte des Marcus, Lucas den Entwicklungsengang im vierten Abschnitt des ersten Theils vollständiger darlegt, und Johannes in sämtliche Abschnitte mit seiner ergänzenden Hand hineingreift. — Endlich kommt auch die schriftstellerische Eigenthümlichkeit in Betracht, die sich z. B. bei Marcus darin zeigt, daß er an dem Wirken Jesu die Seite hervorhebt, wonach es vom Anfang bis zum Ende einen raschen, bisweilen wie von einem Sturmwind getragenen (1, 21. 29. 35 f. 3, 21. 6, 45. 8, 10. 14, 42 f. 15, 1) Verlauf nimmt. Matthäus liebt es, nicht nur in den Wundern, sondern ganz besonders auch in den Lehrreden, die mit massenhafter Wirkung auftreten, die großartige Majestät des Herrn zur Anschauung zu bringen. Zur Eigenthümlichkeit des Lucas gehört, daß er in seinem Evangelium den Weg des Herrn von Nazareth nach Jerusalem, wie in der Apostelgeschichte von Jerusalem nach Rom, beschreibt und es daher für nothwendig hält, mit dem Auftreten Jesu

in Nazareth (4, 16 ff.), das doch in eine spätere Zeit fällt, zu beginnen. Johannes endlich giebt seiner ganzen Darstellung eine Art dramatischer Lebendigkeit, die besonders stark im siebenten Capitel hervortritt.

Daß auch die Anschauungen und Ideen des Theils der urchristlichen Gemeinde, dem ein Evangelist angehört, einen Einfluß auf seine Darstellung ausüben, versteht sich von selbst. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Evangelien mehr oder weniger die Ideen der Zeit oder der Partei, der sie angehören, in das geschichtliche Gewand des Lebens Jesu kleiden, sondern nur das, daß sie die Thatfachen und Reden, die für den Standpunkt des Verfassers von besonderem Werth sind, hervorheben und dafür Anderes, was sich erst dem Verständniß eines nachfolgenden Standpunkts recht aufschließt, oder was dem Verständniß eines vorhergehenden Standpunkts in eigenthümlicher Weise entsprach, theilweise oder ganz in den Hintergrund treten lassen. Die vier Evangelien repräsentiren demgemäß vier verschiedene Standpunkte in der Entwicklung der urchristlichen Kirche im Laufe des ersten Jahrhunderts n. Chr. Marcus faßt das Christenthum als das vollendete Judenthum oder als die israelitische Weltkirche auf, Matthäus als die Juden und Heiden nebeneinander in sich vereinigende Apostelkirche, wo die Apostel als die von Christus eingesetzten Fürsten der Kirche das Bindeglied zwischen Juden- und Heidenchristen sind, Lucas als die Völkerkirche, deren centraler Ausgangs- und Endpunkt aber doch das Volk Israel ist, Johannes endlich weder als israelitische Weltkirche — ehe denn Abraham war, ist Christus — noch als Apostelkirche — ohne Jesum können sie nichts thun — noch als Völkerkirche — Christus sammelt die zerstreuten Kinder Gottes (11, 52) —, sondern als die Kinder-Gottes-Kirche (1, 12), die im Glauben und in der Erkenntniß des Glaubens steht. Diese Verschiedenheit des Standpunkts macht sich in dem ganzen Ton und Charakter eines Evangeliums bemerkbar, beherrscht vorzugsweise die zur Einleitung dienenden Abschnitte der Evangelien (Marc. 1, 1—13. Matth. 1, 1—4, 11. Luc. 1, 1—4, 13. Joh. 1, 1—18) und dient besonders zur Erklärung der Differenzen, die sich auf die Stellung der Apostel und auf das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum beziehen; denn diese beiden Fragen hängen auf's engste miteinander zusammen. So fehlen bei Marcus nicht bloß die Aussprüche des Herrn, worin die Apostel so hoch gestellt werden (Matth. 16, 17—19. 18, 18), sondern auch die, worin den Heiden das Reich Gottes ganz ebenso wie bisher den Juden zuerkannt wird (Matth. 21,



43. 22, 7 ff. 25, 32 ff.). Beides hat seinen Grund darin, daß nach der Anschauung des Marcus das Reich Gottes in Israel die Substanz bildet, die durch Jesus zu ihrer vollendeten Entwicklung gebracht wird, und in deren über die ganze Welt sich ausbreitende (Marc. 4, 26—32. 13, 10) Vollendungsstufe durch den Dienst der Haupt- und Nebenapostel (Marc. 5, 19 f. 9, 39 f. 16, 15) die Juden und Heiden hereinge-zogen werden sollen.

Nach der Anschauung des Matthäus dagegen ist das Christenthum etwas wesentlich Neues (11, 11. 27, welche Stellen sammt ihrer Umgebung bei Marcus fehlen), nicht bloß die geschichtliche Vollendung des Reichs Gottes in Israel, sondern von oben, vom Himmel herab, in die Welt gekommen, daher Königreich der Himmel, in welchem der Bund zwischen Himmel und Erde geschlossen ist. Dieß ist der Boden, auf dem die Apostel ihre hohe Stellung haben, und dieß ist das über Judenthum und Heidenthum erhabene Ziel, dem Juden und Heiden gleicherweise (so schon 8, 2—11) zugeführt werden sollen. Darum dürfen die Aussprüche des Herrn nicht fehlen, die dieser Anschauung ihre Berechtigung geben. — Der bei Matthäus erst vor Kurzem errungene Standpunkt ist zu der Zeit, wo Lucas sein Evangelium schreibt, schon in das Leben und die Erkenntniß der christlichen Gemeinde übergegangen, und eine Völkerkirche in der Heidentwelt ist thatsächlich vorhanden, während das Judenthum im großen Ganzen außerhalb der Kirche steht und nur wenige treue Knechte des Herrn aufzuweisen hat (Luc. 19, 11—27). Doch ist es der centrale Ausgangspunkt (1, 5—2, 40. 24, 47) wie der centrale Endpunkt (13, 35. 21, 24) für die Geschichte der großen Völkerkirche. Die Apostel nun gehören in ihrer Zwölfszahl dem centralen Ausgangs- und Endpunkt an (6, 13—16. 9, 1—6. 22, 29. 30), aber sofern sie zu Predigern der Völkerkirche und zu Streitern gegen die allgemeine Herrschaft des Satans bestimmt sind, haben sie noch viele Mitarbeiter, die als Nebenapostel ihnen zur Seite stehen (8, 39. 9, 50. 51. 10, 1—19. 24, 13—49. Apostelgeschichte 1, 15. 2, 1 ff.). Diese Gesichtspunkte bestimmen an vielen Orten den Lucas zur entsprechenden Auswahl seines Stoffs. — Während aber diese drei Evangelisten noch auf untergeordneten Standpunkten stehen, die auf dem Weg der urchristlichen Gemeinde zur vollen Reise der Glaubenserkenntniß liegen, nimmt Johannes den höchsten, die bisherige geschichtliche Entwicklung des Judenthums und der christlichen Gemeinde, nicht aber die Lebensentwicklung und Selbstdarstellung Christi selbst überragenden Standpunkt ein, der ihn vom

Anfang bis zum Schluß seines Evangeliums bei der Auswahl und Darstellung seines Stoffs leitet. Jene sind noch innerlich an den geschichtlichen Gang des Reiches Gottes gebunden und bringen daher auch in dem Lebensgang Jesu den geschichtlichen Fortschritt zur Anschauung, indem sie von Johannes dem Täufer ausgehen und gleichsam bei ihm sich aufstellen, um von unten nach oben schauend und über Galiläa nach Jerusalem fortschreitend die Lebensgeschichte Jesu zu verfolgen, die sich immer weiter von dem Standpunkt des Täufers entfernt. Johannes aber steht nicht mehr auf einem Punkte innerhalb der geschichtlichen Entwicklung, sondern an ihrem Ende, das sich mit dem aller Geschichte vorangehenden Anfang (1, 1) zusammenschließt. Und den Zusammenschluß des Endes mit dem Anfang in der Person Jesu nachzuweisen, betrachtet er als die Aufgabe seiner Geschichtsdarstellung, wie er es auch in der Einleitung seines Evangeliums (1, 1—18) ankündigt. Der Lebensgang Jesu, den er beschreibt, ist daher nicht geschichtliche Entwicklung im gewöhnlichen Sinn, sondern eine Entfaltung der in der Person Jesu verborgenen, aber auch dem Schauen des Glaubens sich offenbarenden Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater. Ihm wurde gegeben, das Centrum der Person und des Lebens Jesu, das die anderen Evangelisten noch nicht recht erfaßt hatten, klar zu erkennen und es der Gemeinde im geschichtlichen Lebensbilde des Menschensohnes vor Augen zu stellen, der Gemeinde, die nicht mehr aus Juden oder Heiden besteht, sondern aus Menschen (1, 4. 6. 2, 25. 3, 1. 4. 19. 27. 4, 50. 5, 5. 6, 14 und sonst), die zu Kindern Gottes geworden sind, zu denen auch die Apostel gehören, deren höchster Ehrentitel nicht Apostel (13, 16), sondern Kindlein (13, 33) ist.

Das Evangelium des Johannes bedarf jedoch der anderen zu seiner Ergänzung, wie es seinerseits sie ergänzt. Auch nicht Eines ist entbehrlich für die allseitige Erkenntniß des Lebens und Wirkens und der Person des Heilandes. Jedes ist ein nothwendiges Glied an dem in unseren vier Evangelien uns gegebenen Organismus des Urevangeliums.

Ob nun etwa eine aus einer Menge von Vorarbeiten hervorgehende und von dem Geist der Evangelien getragene allseitige Darstellung des Lebens Jesu möglich ist oder nicht, jedenfalls haben wir in den kanonischen Evangelien das echte und normale Urevangelium.

## Die Frage: Was hat der Apostel Paulus 1 Cor. 15, 29 unter dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν verstanden?

auf's Neue exegetisch und mit Rücksicht auf die paulinische Lehre von der Taufe geprüft und beantwortet\*)

von

Stadtprediger Th. Dießelmann in Celle.

Dem geehrten Verfasser der kleinen Abhandlung über 1 Cor. 15, 29 im ersten Hefte der Studien und Kritiken, Jahrgang 1860, werden es mit mir noch manche Andere Dank wissen, daß er die Frage über die rechte Erklärung dieser schwierigen Stelle auf's Neue in Anregung gebracht hat. Es gehört ja diese Stelle nach den bisherigen Auffassungen, theils grammatisch, theils dogmatisch betrachtet, recht eigentlich zu den crucibus interpretum, und es wird deßhalb jeder Versuch, sie in jenen beiden Beziehungen auf eine wirklich allgemein befriedigendere Weise, als bisher geschehen ist, auszulegen, bei den Kundigen des Interesses nicht verfehlen.

Wenn ich mich nun auch mit dem geehrten Verfasser der gedachten Abhandlung in nicht unwesentlichen Punkten einverstanden weiß, so scheint es mir doch der Sache förderlicher, anstatt von vornherein dasjenige hervorzuheben, worin ich mit ihm gleicher oder abweichender Meinung bin, vielmehr die Stelle selbst noch einmal erst in ihrem weiteren, dann in ihrem engeren exegetischen Zusammenhange und endlich mit Rücksicht auf die paulinische Lehre von der Taufe überhaupt zu erörtern.

Die Cap. 15, V. 1—8 geschehene nachdrückliche Erwähnung der in dem Apostel- und Jüngerkreise erfolgten Erscheinungen des auferstandenen Christus, zu denen Paulus dann noch V. 8, als die letzte, die ihm selbst gewordene hinzufügt, giebt ihm nach einer kurzen, aber durch V. 8 selbst gebotenen Erläuterung seiner dort gethanen auf ihn selbst bezüglichen Aussage (V. 9—10) Veranlassung, nunmehr (V. 11) die übereinstimmende apostolische Verkündigung von der Thatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi, sowie den Glauben,

\*) Anm. d. Herausg. Obwohl die Jahrbücher in der Regel keine exegetischen Einzeluntersuchungen geben, schien es doch zweckmäßig, die obige Abhandlung aufzunehmen, theils um des Interesses der behandelten Stelle willen, theils weil sie dieselbe in einen allgemeineren biblisch-theologischen Zusammenhang zu setzen versucht.

womit auch die corinthischen Christen diese Verkündigung aufgenommen hatten, auf's stärkste zu betonen. Galt es doch schon in der ganzen bedeutungsvollen Schilderung und Erörterung B. 1—11, nach der nun erst deutlich hervortretenden Absicht des Apostels, einem Irrthum entgegenzutreten, der bei einzelnen Mitgliedern der corinthischen Gemeinde sich Eingang verschafft hatte und von so gefährlicher Art war, daß er dem Apostel mit Recht geeignet erscheinen mußte, in denen, die ihn fortheften, das ganze Wesen des christlichen Glaubens zu vernichten.

Deßhalb wendet er sich jetzt B. 12 mit der durch B. 1—11 vorbereiteten directen Frage an die Corinther: *εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγέρσεται, πῶς λέγουσιν τινες ἐν ὑμῖν, ὅτι ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔστιν;* „Wenn aber Christus gepredigt wird“ (nämlich übereinstimmend von mir und meinen Mitaposteln), „daß er ist von den Todten auferweckt, wie sagen denn Einige unter euch: Eine Todtenauferstehung giebt es nicht?“

Hierauf führt der Apostel von B. 13 an seinen Lesern zu Gemüthe, welche Folgerungen sich nothwendig und unausweichbar aus jener Behauptung ergäben, nämlich vor Allem die Hauptfolgerung B. 13:

„Wenn es aber eine Todtenauferstehung nicht giebt, so ist auch Christus nicht auferweckt.“

Daraus folgt wieder B. 14:

„Wenn aber Christus nicht auferweckt ist, dann ist ja

1) „unsere Predigt grundlos (inhaltleer)“,

2) „grundlos aber auch euer Glaube.“

Ad 1) Zunächst wird nun für jene erste Folgerung B. 15 der Nachweis gegeben, durch welchen zugleich die gefolgerte Behauptung noch verstärkt wird: „Wir werden aber sogar als Lügenzeugen gegen Gott erfunden“ (*ἐνδοξάζομεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ*), d. h. wir sind alsdann nicht etwa nur irrige oder falsch berichtete Verkünder einer vermeintlicher Weise geschehenen, aber in Wirklichkeit nicht geschehenen Gottesthat, sondern geradezu wissenschaftliche Lügenzeugen gegen Gott, „weil wir wider Gott“ (*κατὰ τοῦ Θεοῦ*, also nicht etwa nur ohne Gott, aus eigener irriger Einbildung, sondern wider die uns bewusste Wahrheit Gott eine That anlügend) „bezeugt haben, daß er den Christus erweckt habe, den er nicht erweckt hat, wenn wirklich also Todte nicht erweckt werden.“

Nachdrücklich wiederholt der Apostel nach Erweisung der ersten,



aus der Hauptfolgerung abgeleiteten, Folgerung zugleich im logischen Anschlusse an die B. 15 unmittelbar vorhergehenden Worte nun B. 16 noch einmal die B. 13 ausgesprochene Hauptfolgerung selbst: „Denn wenn Todte nicht erweckt werden, so ist auch Christus nicht erweckt“, um jetzt aus diesem Satze auch die bereits B. 14 abgeleitete zweite Folgerung kurz und schlagend zu beweisen.

Ad 2) „Wenn aber Christus nicht erweckt ist (B. 17), so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden.“ Nur in der That-  
sache der geschehenen Erweckung Christi kann der Glaube die Bürgschaft und das göttliche Unterpfand der wirklich geschehenen Versöhnung mit Gott, der wirklich erlangten Sündenvergebung haben (vgl. Röm. 4, 25: ἡγέσθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν). Ist aber die Auferweckung Christi nicht geschehen, so giebt es auch keine Bürgschaft, folglich auch keine Gewißheit der Versöhnung mit Gott und der erlangten Sündenvergebung, also auch keinen berechtigten, sondern nur einen eingebildeten Glauben daran, welcher bei näherer Betrachtung in sich selbst zerfällt, — welcher ebenso leer, d. i. grund- und gehaltlos (κενὴ) als eitel, d. i. wirkungs- und erfolglos (μυαταία), ist.

Jetzt macht der Apostel B. 18 aber auch noch eine dritte Folgerung, nur thut er es hier, jedoch ersichtlich bloß um jede unnütze Weitschweifigkeit zu vermeiden, nicht in syllogistischer Form, sondern einfach aus den ja auch erst B. 16 und 17 noch einmal wiederholten Prämissen den neuen Schluß ziehend:

3) „dann ferner sind ja auch die Entschlafenen in Christo verloren“ (ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο) <sup>1)</sup>.

Offenbar bezieht sich dieser Schluß, wie auch sogleich B. 19 noch ausdrücklicher beweist, auf die christliche Hoffnung, sofern sie ein durch Christi Auferstehung auch den Gläubigen verbürgtes ewiges Leben in seiner Vollendung zum Ziele hat. Der in den Gedanken des Apostels enthaltene, hier in seinen Worten B. 18 nur ange deutete

<sup>1)</sup> ἀπώλοντο kann nicht, wie der geehrte Verfasser der Eingangs gedachten Abhandlung will, der freilich diese Deutung für seine Auffassung von B. 29 nöthig zu haben meint, von einer völligen Vernichtung verstanden werden, sondern allein von dem Verlorengehen im Hades, d. i. von der Verdammniß und Unseligkeit. Gegen jene Deutung des Wortes streitet nicht nur, wie Meyer richtig in seinem Commentare zu unserer Stelle sagt, „das ἐν ἐστὶ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν (B. 17), wovon in Betreff der Gestorbenen die ἀπώλεια im Hades die Folge ist“, sondern auch der constante Gebrauch des Wortes ἀπολλύναι und ἀπόλλυσθαι im N. T. hinsichtlich des nachirdischen Zustandes der nicht erlösten Seelen.

Syllogismus würde so lauten: *Εἰ δὲ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαλά καὶ ἡ ἐλπίς ὑμῶν· ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο·* (und als Uebergang zu dem Folgenden:) *ἄρα καὶ ἡμεῖς ἀπολλόμενοι ἐσμεν* oder *ἐσόμεθα μετὰ τὴν ζωὴν ταύτην.*

„Wenn wir aber“, fährt nun der Apostel, seine widerlegende Gedankendreiecke vorläufig abschließend, B. 19 fort, „Solche sind, die in diesem Leben auf Christum nur gehofft haben“ (nämlich ohne in einem zukünftigen Leben das Ziel unserer Hoffnung auch wirklich erreichen zu können), „dann sind wir elender als alle Menschen“ (die nicht Christen sind). Denn dieser Hoffnungen sind ja nur gerichtet auf die Welt und auf das, was sie ihnen gewährt oder in Aussicht stellt, und von solchen Hoffnungen erreichen sie ja auch gar Manches. Der Christ aber hofft im tiefsten Grunde seiner Seele nicht auf Güter, welche die Welt und das Leben in ihr ihm bietet, sondern seine Hoffnung geht immerdar und überall über die Welt hinaus auf die Güter eines ewigen seligen Lebens in dem vollendeten Reiche seines Herrn. Gäbe es ein solches Leben aber nicht, fürwahr, dann wäre der Christ mit seiner eiteln und vergeblichen Hoffnung, der er im Erdenleben Alles zum Opfer zu bringen angewiesen ist, viel schlimmer daran, als alle Kinder der Welt, die, wenn auch nur für zeitlich beschränkte, für irdisch und sinnlich geartete, so doch nicht für völlig vergebliche und unmögliche Hoffnungen leben, ja das Erdenleben oft genug mit sehr erfolgreichem Streben nach den Zielen ihrer Hoffnungen reichlich auszubeuten wissen und vermögen.

So weit aber mit seiner widerlegenden Beweisführung gekommen, bricht der Apostel, selbst vor jenen Folgerungen ergrauend, zunächst ab, jedoch nur, um den Faden derselben mit B. 29 noch einmal wieder in anderer Weise aufzunehmen.

Zuvörderst setzt er jetzt B. 20 zur Befestigung und zum Troste seiner gläubigen Leser der aus der irrgläubigen Behauptung einiger unter den Corinthern: *οὐκ ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔστιν*, hergeleiteten Hauptfolgerung: *εἰ δὲ ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται*, die positive apostolische Versicherung entgegen: *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*, und zwar, wie er sogleich als Thema der B. 21—23 folgenden Begründung hinzufügt, als *ἀπαρχὴ τῶν κοιμημένων.*

Wir können uns jedoch nunmehr für unsern Zweck der eingehenderen Erörterung der B. 22—23 folgenden Worte enthalten und,

von streitigen Einzelheiten absehend, uns darauf beschränken, hier nur den jedenfalls unzweifelhaften Inhalt dieser ganzen Stelle kurz hervorzuheben.

Der Apostel führt darin, zum Theil mit Beziehung auf Ps. 110, 1 und 7, 8 aus, was der bestimmt gestaltete Inhalt der christlichen, auf Christum den Auferweckten selbst als Erstling der Entschlafenen gegründeten Hoffnung in ihrer Beziehung auf das zukünftige Leben bis an das Ende der Dinge sei. Im Allgemeinen ist der Inhalt dieser Hoffnung die dereinstige abschließende Vollendung des durch Christum gegründeten Reiches Gottes am Ende der Tage, wenn Gott Alles in Allem sein wird. Die Erfüllung dieser Hoffnung vollzieht sich aber stufenweise in bestimmter Ordnung (B. 23). Sie hat begonnen mit der Auferweckung Christi; durch diese ist es verbürgt, daß in Christo, dem zweiten himmlischen Adam (vgl. B. 45—48), auch Alle (nämlich die Kinder des ersten irdischen Adam, B. 21. 22), vor Allen aber die Seinen (οἱ τοῦ Χριστοῦ, B. 23) werden leiblich lebendig gemacht werden (B. 22). Die Neubelebung der letzteren, in welcher die christliche Hoffnung ihre zunächst fortschreitende Verwirklichung gewinnt, wird stattfinden bei der Parusie Christi (B. 23). Dann aber gelangt die christliche Hoffnung zu ihrem ewigen Ziele (B. 24). Gerichtet und abgethan werden alle widerchristlichen, Gott feindlichen Mächte und Gewalten (B. 24. 25), als letzter Feind vernichtet wird der Tod (B. 26). Dann wird auch der Sohn selbst sich dem Vater unterwerfen, der ihm Alles unterworfen hat (B. 28), wird dem Vater das Reich übergeben (B. 24), damit Gott Alles in Allem sei (B. 28).

So ist denn also B. 21—28 der gegenständliche Inhalt der durch den auferweckten Christus als Erstling der Entschlafenen begründeten und berechtigten christlichen Hoffnung in ihrer fortschreitenden und einst vollendeten Verwirklichung in dem vollendeten Reiche Gottes geschildert.

Hat aber diese letztere Ausführung des Apostels mit dem Erweise des guten Grundes und der Berechtigung dieser Hoffnung offenbar zugleich den Zweck gehabt, die Gläubigen in der Gemeinde ebenso wohl gegen die Anfechtungen der Auferstehungsleugner zu wappnen, als sie zu trösten, so nimmt nun auch der Apostel B. 29 den B. 20 abgebrochenen Faden der directen Widerlegung jener Gegner der christlichen Hoffnung wieder auf, indem er die Frage aufwirft:

4) Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν;

und zum abschließenden Nachweise der unter Annahme der Richtigkeit der gegnerischen Behauptung in solchem βάπτισμα ὑπὲρ τῶν νεκρῶν enthaltenen Ungereimtheit hinzusetzt: *Εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;*

Hieran schließen sich endlich

5) noch B. 30—32 die Folgerungen an, deren Thema die Frage B. 30 enthält: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;*

So können wir uns denn nunmehr nach Darlegung des Zusammenhanges der von uns eigentlich zu erörternden Stelle B. 29. zu dieser selbst wenden.

Zunächst ist klar, daß es sich hier nicht mehr wie B. 16—19 um eine Folgerung nur für das christliche Bewußtsein mit seinem Glauben und Hoffen handelt, sondern um eine Folgerung für ein bestimmtes, freilich aus Glauben und Hoffnung hervorgehendes, praktisches Verhalten, nämlich das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, wie denn auch die sich an unsere Stelle auf das engste anschließenden Worte B. 30—32 eine weitere, ebenfalls aus einem bestimmten praktischen Verhalten sich ergebende, Folgerung enthalten.

Der Gedankenfortschritt in der Hervorhebung einer neuen Seite der widerlegenden Beweisführung des Apostels ist demnach dieser: Nicht bloß wäre bei angenommener Wahrheit der Behauptung: „Eine Todten-erweckung giebt es nicht“, auch Christus nicht auferweckt und folglich

1) die apostolische Predigt unwahr (B. 14) und demnach die Apostel selbst Lügenzeugen (B. 15),

2) der christliche Glaube grund- und gehaltlos (B. 14) und deshalb auch unvermögend, wahre Gerechtigkeit zu gewähren (B. 17),

3) die christliche Hoffnung eitel und demnach die in Christo Entschlafenen verloren und die in Christo Lebenden elender als alle anderen Menschen (B. 19. 20),

sondern es wäre auch ungereimt und thöricht

4) dasjenige praktische Verhalten, welches sich in dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν (B. 29) und

5) dasjenige, welches sich in dem κινδυνεύειν πᾶσαν ὥραν (B. 30) darstellt.

Ferner ist auch der Gedankenfortschritt B. 29. 30 von dem Einzelnen und Besonderen zu dem Allgemeinen nicht zu verkennen. Unter der einmal als wahr gesetzten Behauptung der Gegner, sagt der Apostel, wäre nicht nur die einzelne Handlung des βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, sondern auch das ganze κινδυνεύειν πᾶσαν ὥραν, wie



es zunächst der Apostel selbst in seinem apostolischen Berufsleben übernommen hat, aber auch nicht minder jeder Christ zu übernehmen bereit sein muß, etwas völlig Thörichtes.

Was ist nun der Sinn der so viel gedeuteten Stelle B. 29?

Betrachten wir sie, in das Einzelne so weit es für unsern Zweck, nöthig ist, eingehend, zuerst grammatisch und logisch.

Ἐπεὶ ist hier = „sonst“ oder „denn sonst“, wie Röm. 3, 6 (ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;), Hebr. 9, 26 (ἐπεὶ ἴδει ἀντὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου), Hebr. 10, 2 (ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο προσφερόμενοι —); vgl. auch Röm. 11, 6 und über den Gebrauch von ἐπεὶ in diesem Sinne mit aus dem Contexte zu ergänzendem Bedingungsätze Hermann zu Viger S. 402, Matthäi, Gramm. S. 618, S. 1478, Al. Buttmann, Gr. des neutest. Sprachgebrauchs, S. 149, 5, Passow I, S. 522, Pape, Handwörterbuch, I, S. 744. — Dabei ist zur Ergänzung des in unserer Stelle durch ἐπεὶ geforderten Gedankens nicht mit Olshausen, de Wette u. A. bis auf B. 24 oder mit noch Andern gar auf B. 20 zurückzugehen, sondern richtig mit Meyer aus der ganzen bis B. 29 vorhergehenden Darstellung des Inhaltes der christlichen Hoffnung hinzuzudenken: „Wenn es mit dieser Vollendung des Gottesreichs bis zu dem Ziele, da Gott Alles in Allem sein wird“ (also mit dem ganzen Inhalte der christlichen Hoffnung), „nichts ist“. —

τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι κ. τ. λ. — Zum rechten Verständniß des Gedankenfortschritts ist namentlich schärfer, als bisher geschehen, das hier gebrauchte Futurum in's Auge zu fassen. Meyer übersetzt nach dem Vorgange von Grotius und Flatt: „Was werden bewirken (erzielen), die sich taufen lassen?“ Daß ποιεῖν diese Bedeutung haben kann, unterliegt keinem Zweifel, aber der Gebrauch des Fut. in unserer Stelle ist damit nicht erklärt, da hier, wenn es sich bei dem Worte ποιεῖν nur um die Bedeutung „bewirken“ handelte, der Apostel ebenso wohl im Präsens hätte sagen können: τί ποιοῦσιν οἱ β.; „was bewirken, erzielen, richten aus, die sich taufen lassen?“ — De Wette mit den meisten Andern übersetzt: „Was werden (würden) dann thun οἱ β.“ und findet dabei richtig, daß in dieser Frage das Thörichte dieses Thuns liege<sup>1)</sup>. Er sucht ferner den Gebrauch des Futurums hier so zu erklären, daß er sagt, dasselbe „beziehe sich

<sup>1)</sup> Nur hätte sich de Wette genügen lassen sollen, das Thörichte oder richtiger zunächst das Unnütze und darum auch Thörichte des Thuns, was durch

auf die Voraussetzung: wenn es mit der Auferstehung nichts ist.“ Aber auch abgesehen davon, daß jene Voraussetzung ihrem Inhalte nach genauer zu fassen gewesen wäre, ist damit der Gebrauch des Futurums gar nicht erklärt, da es auch unter jener Voraussetzung ebenso wohl im Präsens heißen könnte: *τί ποιοῦσι κ. τ. λ.* — „was thun alsdann diejenigen (Thörichtes), welche u. s. w. Die Voraussetzung wäre ja dieselbe beim Präsens wie beim Futurum und macht als solche das letztere weder nothwendig noch erklärlich. Darum ist hier vor Allem das Futurum streng in seinem eigentlichen Sinne von der Zukunft zu fassen, wobei es übrigens nur eine unerheblich verschiedene Färbung des Gedankens abgiebt, ob man übersetzt: „Was werden (also: in Zukunft) diejenigen (nämlich Unnützes und darum auch Thörichtes) thun“, — oder: „Was werden (in Zukunft) diejenigen bewirken (erzielen), welche sich taufen lassen *ὕπερ τῶν νεκρῶν*“? da im letzteren Falle dieses *βαπτίζονται* eben in seiner handgreiflichen Wirkungslosigkeit zugleich als etwas Unnützes und Thörichtes bezeichnet würde. Ich ziehe die Uebersetzung: „Was werden diejenigen (Unnützes und Thörichtes) thun“ u. s. w. — einestheils um der größeren Einfachheit, anderntheils aber um deswillen vor, weil zu dieser Fassung auch die folgenden Fragen: *τί καὶ βαπτίζονται κ. τ. λ.* und *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν κ. τ. λ.*, am natürlichsten in dem analogen Sinne sich anschließen: Was lassen sie sich (nämlich unnützer- und thörichterweise) auch noch taufen? — Was leiden auch wir (unnützer- und thörichterweise) Gefahr?

Ich sagte, es sei in unserer Stelle vor Allem das Futurum selbst streng in seinem eigentlichen Sinne von der Zukunft zu fassen. Dann liegt in der Frage ein Gegensatz zu dem, was in der vorhergehenden Zeit und bisher unter Voraussetzung der Wahrheit des Inhaltes der christlichen Hoffnung der Fall gewesen ist. Der Sinn ist alsdann

---

die Frage bezeichnet wird, einfach aus dem Contexte zu folgern, anstatt zum Beweise für diesen Sinn der Frage auch noch die Stellen Ap.=G. 14, 15: *τί ταῦτα ποιεῖτε*; und 21, 13: *τί ποιεῖτε κλαίοντες*; heranzuziehen. Denn in ersterer Stelle ist der Sinn nicht: Was thut ihr so Thörichtes? sondern vielmehr: Was thut ihr so Sündliches? nämlich uns, die wir auch Menschen sind, wie ihr, göttliche Ehre erweisen zu wollen? — Und auch Ap.=G. 21, 13 ist der Sinn nicht: Was thut ihr Thörichtes? sondern: Was thut ihr mir so Schmerzliches, indem ihr weint und mein Herz brechet? Vgl. auch Marc. 11, 5: *τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πόλον*; d. i. Was beabsichtigend, oder auch: was für ein Recht habend thut ihr so?

dieser: Ist die christliche Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes wahr, dann haben bisher diejenigen etwas Gerechtfertigtes und Wirkfames gethan (oder doch zu thun glauben können), welche sich haben *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* taufen lassen. Ist jene Hoffnung aber eine falsche (*ἐπεί*), was werden (fortan) *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* thun? Darauf ist die selbstverständliche und darum gar nicht erst besonders auszusprechende Antwort: Etwas Unnützes und darum Thörichtes.

Nur diesen Sinn kann die Frage haben. Bei dieser Auffassung bildet aber auch das unmittelbar Folgende den trefflichsten Gedankenfortschritt. Der Satz: *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν*; ist asyndetisch angefügt, wodurch das in ihm Enthaltene um so nachdrücklicher hervorgehoben wird. (S. Winer's Neutestamentl. Gramm. §. 66, S. 544.). Er enthält aber die Begründung des eben Gesagten so, daß dasselbe zugleich in Beziehung auf Inhalt und Zeit verallgemeinert und verstärkt wird. Wir würden in diesem Falle unserem deutschen Sprachgenius angemessen bei der Uebersetzung dieser Frage noch das verstärkende und verallgemeinernde Wörtchen „ja“ voranschicken. Also: „Ja wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden,“ — mithin schon die Grundvoraussetzung der christlichen Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes ein eitler Wahn ist — „was lassen sie sich, d. i. läßt man sich, dann auch noch taufen *ὑπὲρ αὐτῶν*?“ Dann wird's nicht nur in Zukunft Keine mehr geben, die sich so unnützer- und thörichterweise taufen lassen mögen, nein, dann ist's schon genug, zu wissen, daß es ein thörichter Wahn ist, auch nur auf eine Todtenauferstehung, geschweige denn auf ein vollendetes Gottesreich zu hoffen, — und es fällt gewiß überhaupt und sogleich alles *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν* hinweg. Denn wie könnte man von dem Augenblick an, wo man weiß, daß Todte überhaupt nicht einmal erweckt werden, anstatt einfach sogleich alle christliche Hoffnung aufzugeben, noch obenein (*καὶ*) so Unnützes und Thörichtes thun, sich *ὑπὲρ αὐτῶν* taufen zu lassen?

Was heißt nun aber *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*? Es handelt sich bei Beantwortung dieser Frage vor Allem um die Bedeutung des *ὑπὲρ*. Diese Präposition kann mit dem Genitiv bekanntlich bedeuten: 1) über im örtlichen Sinne; 2) für, d. i. a) zum Vortheil, zum Besten, zu Gunsten, b) anstatt, im Namen; 3) über in sachlichem oder in causalem Sinne, d. i. a) in Ansehung, in Betreff, b) wegen, um — willen.

Es bedarf zunächst im Hinblick auf die in dieser Beziehung völlig genügenden Erörterungen der neueren Commentatoren hier keines weiteren Nachweises darüber, daß die an sich ungezwungene örtliche Auffassung des *ὕπερ*, welche Luther u. A. angenommen haben, also „über den Todten“, d. i. über den Gräbern derselben, unhaltbar ist, theils weil *ὕπερ* in diesem Sinne dem N. T. fremd ist, theils weil der Gebrauch des Taufens über den Gräbern verstorbener Christen für das apostolische Zeitalter unerweislich ist, endlich auch, selbst wenn er schon damals stattgefunden hätte, doch sicher nicht Regel, sondern nur Ausnahme in besonderen einzelnen Fällen gewesen sein würde, und es deßhalb äußerst seltsam und der Schärfe der Beweisführung eines Paulus wenig entsprechend erscheinen müßte, wenn er von solchen etwaigen vereinzelt Vorkommnissen ein sogar in der folgenden Frage (*τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν*;) noch einmal emphatisch hervorgehobenes und doch in Wahrheit wenig bedeutendes Argument hergenommen hätte.

Darin hat jedoch Luther, wie wir dieß später klarer erkennen werden, wieder ein feines Gefühl der Wahrheit gehabt, daß er nicht nur die zum Theil wunderlich gewundenen Erklärungen seiner Vorgänger verlassen, sondern auch namentlich die Worte nicht in Beziehung auf verstorbene Nichtchristen oder Halbchristen, sondern auf entschlafene Christen zu deuten gesucht hat.

Wenden wir uns zu den Erklärungen, welche das *ὕπερ* in unserer Stelle in dem Sinne von „für“, d. i. „zum Vortheil“, zum Besten“, auffassen oder es zugleich in die Bedeutung von „anstatt“ hinüberspielen lassen, theils einfach in dem letzteren Sinne nehmen, so glaube ich bei dem gegenwärtigen Stande der Exegese diejenigen eines Epiphanius, Calvin und Estius, eines Chrysostomus und seiner älteren und jüngeren Nachfolger, eines Clericus und Olshausen u. A. übergehen und hinsichtlich ihrer allgemein anerkannten Unzulässigkeit mich lediglich auf die neueren Commentatoren beziehen zu dürfen. Dagegen bedarf die zuerst von Ambrosius, dann von Anselm, Erasmus, Scaliger, Grotius, Calixt u. A., sodann neuerlich von Billroth, Rückert, Augusti, Meyer, de Wette vorgetragene Erklärung um so mehr einer eingehenden Besprechung, als sie von ihren neueren Vertheidigern als die durch Grammatik und Wortsinu geradezu gebotene und einzig mögliche geltend gemacht worden ist. Gewiß ist sie auch, grammatisch und logisch betrachtet, völlig correct, dafür aber in sachlicher Hinsicht von einer desto größeren Schwierigkeit gedrückt, welche



auch unter den Vertheidigern die einen sich nicht verhehlt, die anderen nach unserem Dafürhalten nicht mit glücklichem Erfolge zu beseitigen versucht haben. Es wird für uns völlig ausreichend sein, uns hinsichtlich dieser Erklärung an die neuesten Vertreter derselben, an Meher und de Wette, zu halten.

Man übersetzt also in unserer Stelle das *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* „für die Todten“ und entsprechend auch in der folgenden Frage das *ὑπὲρ αὐτῶν*, wobei Meher das „für“ im Sinne von „zum Besten“, de Wette es im Sinne von „anstatt“ auffaßt, und findet, daß der Apostel hier einer Sitte Erwähnung gethan habe, von der freilich sonst im N. T. nichts berichtet wird, die jedoch nach einer Angabe des Epiphanius bei den Cerinthianern und nach den Zeugnissen des Chrysostomus und Tertullian bei den Marcioniten bestanden haben soll.

Von den Cerinthianern berichtet Epiphanius (Haer. 28, §. 7): Es ließen der Ueberlieferung zufolge, wenn bei ihnen welche ohne vorherige Taufe durch den Tod überrascht worden wären, sich Andere an deren Stelle auf jener Namen taufen, damit sie nicht bei ihrer Auferweckung die Strafe der Peinigung dafür erleiden müßten, daß sie die Taufe nicht empfangen hätten <sup>1)</sup>. Von den Marcioniten aber erwähnt Chrysostomus (Hom. 40 in 1 Cor. <sup>2)</sup>): Es habe sich bei ihnen, wenn ein Katechumene ohne Taufe verstorben sei, ein Lebender unter das Bett des Todten verborgen; dann habe man den Letzteren befragt, ob er getauft sein wolle; an seiner Stelle habe der unten Versteckte die bejahende Antwort gegeben und sei dann statt des Abgeschiedenen getauft worden. Vgl. Tertull. adv. Marc. 5, 10; de resurr. carn. c. 48.

Es mag hier auch der Fabeln Erwähnung geschehen, welche sich im Hirten des Hermas und im Evangelium des Nicodemus finden. Dort heißt es (Simil. 9, c. 16) von den Frommen der vorchristlichen

<sup>1)</sup> Καὶ τι παραδόσεως πᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὥς τινων μὲν παρ' αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει αὐτοὺς δίκην δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εἰληφῆσθαι, γίνεσθαι δὲ ὑποχειρίους τῆς τοῦ κόσμου ἐξουσίας.

<sup>2)</sup> Ἐπειδὴν τις κατηχούμενος ἀπέλθῃ παρ' αὐτοῖς, τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τελευτηκότος κρύψαντες προσίαι τῷ νεκρῷ καὶ διαλέγονται καὶ πυρρᾶντο, εἰ βούλοιο λαβεῖν τὸ βάπτισμα· εἴτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκριομένου, ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησὶν, ὅτι δὴ βούλοιο βαπτισθῆναι, καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος, καθάπερ ἐπὶ τῆς σκηνῆς παίζοντες.

Zeit: Die Apostel und Lehrer, welche den Namen des Sohnes Gottes gepredigt haben, hätten nach ihrem Tode kraft der ihnen von dem Herrn verliehenen Vollmacht jenen abgeschiedenen Frommen der Vorzeit die Nothwendigkeit der Taufe gepredigt und ihnen dieselbe ertheilt. (Necesse est, ut per aquam habeant ascendere, ut requiescant. — Illi igitur defuncti sigillo filii Dei signati sunt et intraverunt in regnum Dei. Illud autem sigillum aqua est, in quam descendunt homines morti obligati, ascendunt vero vitae assignati. — Quoniam hi apostoli et doctores, qui praedicaverunt nomen filii Dei, cum, habentes fidem eius et potestatem, defuncti essent, praedicaverunt his, qui ante obierunt, et ipsi dederunt eis illud signum.) Und das Evangelium des Nicodemus (Cap. 27) läßt sogar den Charinus und Lenthins, zwei angeblich beim Kreuzestode Christi auferweckte Fromme, erzählen: Der Erzengel Michael habe ihnen befohlen, über den Jordan zu wandeln, wo sie mit vielen Anderen, die mit ihnen zur Bezeugung der Auferstehung Christi auferweckt worden seien, im heiligen Jordansflusse getauft wären. (Nos iussit Michael archangelus ambulare trans Jordanem, — ubi sunt multi, qui nobiscum resurrexerunt in testimonium resurrectionis Christi, — et baptizati sumus in sancto Jordanis fluvio.)

Man begreift aus diesen Fabeleien allerdings so viel, wie bei der im nachapostolischen Zeitalter aufgetretenen Vorstellung von der absoluten Nothwendigkeit der Wassertaufe zur Seligkeit sich hin und wieder eine Praxis bilden konnte, wie sie von den Cerinthianern und Marcioniten berichtet wird. Ja, daß man anderwärts selbst so weit gehen konnte, die Leiber Verstorbener zu taufen, beweist ein Ausspruch des dritten Carthagischen Concils, welches sich im can. 5 veranlaßt fand, davor zu warnen, es möge die Schwachheit der Brüder nicht glauben; daß Todte getauft werden könnten (cavendum, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat). Führt doch derselbe Aberglaube, welcher solchen Mißbrauch des Sacraments der Taufe bewirkte, auch zu einem ähnlichen hinsichtlich des heiligen Abendmahls, indem man nach dem Zeugnisse des Trullanischen Concils (can. 83), hin und wieder sogar den todten Leibern dasselbe noch einflößte. (Ἐπίτιο παρὰ τισι μεταδιδόναι τῶν θείων ἁγιασμάτων — ταῦτα γὰρ τὴν εὐχαριστίαν οἱ πατέρες ἐνόμισαν — σώμασι νεκροῖς.)

Nun meint man, daß sich der oben erwähnte, ausdrücklich allerdings nur bei einigen häretischen Parteien des zweiten Jahrhunderts bezeugte Brauch der stellvertretenden Taufe zum vermeintlichen Besten

Verstorbener sicher bis in das apostolische Zeitalter hinein erstreckt haben werde, und schließt gerade aus unserer Stelle, daß er bereits zur Zeit des Paulus namentlich auch unter den corinthischen Christen nichts Ungewöhnliches gewesen sein könne. Aber mag sich's mit dem nicht nachweisbaren Alter desselben verhalten, wie es wolle, sicher ist doch, daß schon jene alten kirchlichen Schriftsteller, die desselben zuerst erwähnen, dieß nicht thun, ohne über ihn das entschiedenste Verwerfungsurtheil zu fällen, den paulinischen Worten von dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν aber einen anderen Sinn beizulegen und ihnen jede Beziehung auf jenen abergläubischen Brauch abzusprechen. Diejenigen Schrifterklärer, welche ihn gleichwohl in unserer Stelle erwähnt, ja aus demselben von dem Apostel, der mit Recht vorzugsweise der Apostel des Glaubens genannt wird, ein nachdrücklich betontes Argument wider die irrgläubigen Gegner der christlichen Auferstehungslehre hergenommen sehen wollen, werden sich deßhalb jedenfalls mit der Schwierigkeit auseinanderzusetzen haben, wie sich mit solcher Beweisführung der apostolische Charakter des Paulus und die Normativität apostolischer Lehre überhaupt reimen lasse.

Freilich macht sich's in dieser Hinsicht de Wette leicht <sup>1)</sup>, wenn er jene Schwierigkeit einfach zugesteht, ohne den geringsten Versuch einer Lösung zu machen, ja schon halb und halb sich der Meinung Rückert's zuzuneigen scheint, welcher, wohl ohne die gefährliche Consequenz sich recht vergegenwärtigt zu haben, geradezu annimmt, Paulus habe das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν in dem hier angenommenen Sinne gar nicht einmal gemißbilligt. Meyer dagegen nach seiner gediegenen Weise geht wenigstens auf die Schwierigkeit ein und sucht sie nach dem Vorgange Anderer dadurch zu beseitigen, daß er sagt: „Paulus argumentire aus einem concessio, dessen Verhältniß zur Wahrheit er für jetzt unangetastet lasse, weil das nicht zum Gegenstande seiner jetzigen Rede gehöre. Späterhin müsse jener Mißbrauch von den apostolischen Lehrern gerichtet worden sein (daher er sich nur bei Häretikern erhalten habe), und gewiß habe auch Paulus zu seiner Abschaffung mitgewirkt. Aus diesen Gründen gelte der gewöhnliche Einwand nicht, Paulus würde einen solchen auf den Glauben an

<sup>1)</sup> Er sagt: „Es ist ein argumentum ad hominem, eine Berufung auf den herrschenden Glauben (?), wobei nur das Schwierigkeit macht, daß der Apostel diesen widersinnigen Gebrauch gebilligt zu haben scheint, daß er ihn wenigstens nicht tadelt.“

eine magische Kraft der Taufe gegründeten Mißbrauch gar nicht, oder nicht ohne Tadel hinzuzufügen, für seinen Zweck benutzt haben."

Da Meyer selbst Calvin zu unserer Stelle als einen der namhaftesten Vertreter jenes „gewöhnlichen Einwandes“ besonders anführt, so wollen wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen, einmal bei dem großen Reformator selbst zu hören, wie er die neuerdings als allein zulässig vertheidigte Erklärung unserer Stelle angesehen und erwogen und um welcher speciellen Gründe willen er sie so nachdrücklich bekämpfen zu müssen gemeint hat. Soll ich im Voraus mein Urtheil darüber aussprechen, so kann ich nicht umhin zu sagen, daß diese Gegengründe Calvin's mir das Scharfsinnigste und Treffendste zu sein scheinen, was überhaupt in dieser Hinsicht gesagt werden kann, so daß ich meinstheils ihnen auf diesem Gebiete wenig hinzuzufügen haben werde. Er sagt:

„Putant ergo Chrysostomus (?) et Ambrosius, quos alii sequuntur, Corinthios, ubi quempiam subita mors baptismo privasset, solitos fuisse aliquem vivum supponere mortui loco, qui ad sepulcrum eius baptizaretur, atque hunc morem non negant perversum plenumque superstitionis fuisse, sed Paulum ad redarguendos Corinthios hoc solo fuisse contentum, quod resurrectionem, quam negabant, interea se credere profiterentur. Ego vero, ut hoc credam, nullo modo adducor; neque enim credibile est, qui resurrectionem negabant, eos simul cum aliis usurpasse ejusmodi ritum. Statim ergo audisset Paulus: Quid nos anili superstitione urges, quae nec tibi quidem probatur? Deinde, si fuissent usi, prompta erat responsio: Si hactenus factum errore id fuit, corrigatur potius error, quam ad probationem maximae rei valeat. Verum ut concedam validum fuisse argumentum: an tamen putamus, si talis corruptela invaluisset apud Corinthios, apostolum, quum singula prope eorum vitia taxaverit, de hoc fuisse taciturnum? Superius ritus quosdam reprehendit non adeo magni momenti: de velandis mulierum capitibus et aliis ejus generis praecipere non gravatus est; vitiosam coenae administrationem non reprehendit tantum, sed acerrime exagitavit: an de tam foeda baptismi profanatione nullum interea verbum dixisset, quae tamen gravitate praeponderabat? Invectus est magna vehementia in eos, qui gentilium convivia frequentando eorum superstitiones tacite approbarent: an passus fuisset nefandam gentilium superstitionem in ecclesia ipsa sub sacri



baptismi nomine palam grassari? Sed demus potuisse subticere, quid dum eam nominat? Obsecro, an verisimile est, sacrilegium, quo baptismus inquinaretur ac traheretur in abusum prorsus magicum, apostolum protulisse vice argumenti et non uno saltem verbulo notasse vitium? Quum de rebus non maximis agitur, parenthesin tamen inserit, se loqui secundum hominem: an hic parenthesi non erat aptior locus et opportunior? Nunc quod sine ulla reprehensione commemorat, quis non accipiat tanquam licitum? Ego certe non de tali baptismi corruptela, sed de recto usu mentionem hic fieri interpretor."

Ich halte das Gewicht dieser Gründe Calvin's für so stark, daß ich nur annehmen kann: es haben alle die neueren, zum Theil so bedeutenden, Interpreten, welche trotzdem die Erklärung des Ambrosius festgehalten haben, dieß nur in der Verzweiflung gethan, eine andere grammatisch zulässige Deutung finden zu können. Nein, ein solches argumentum e concessio oder ad hominem, wie sie annehmen, ohne die leiseste Andeutung des groben auf der gegnerischen Seite obwaltenden Irrthums wäre eine verwerfliche Zweideutigkeit und als solche eines Apostels unwürdig, ja, muß gerade bei dem Apostel um so weniger annehmbar erscheinen, der das in anderer Hinsicht zweideutige Verhalten seines Mitapostels Petrus zu Antiochia öffentlich einem so strengen Tadel unterwarf; und ich freue mich, in diesem Urtheil auch mit dem Verfasser der Eingangs erwähnten Abhandlung zusammenzustimmen.

Wenn ich demnach für das *ὑπέρ* in unserer Stelle auch die Bedeutung „für“, sei's im Sinne von „zum Besten“ oder von „anstatt“, für unzulässig halte, so bleibt uns nur übrig zu erwägen, ob es in der dritten Klasse der Bedeutungen, die es haben kann, nämlich: „in Ansehung“, in „Betreff“, „wegen“, „um — willen“ (de, propter, causa) nicht einen passenden Sinn giebt. Daß auch Paulus die Präposition *ὑπέρ* so gebraucht habe, erhellt beispielsweise, auch wenn man von den Ausdrücken *καυχᾶσθαι*, *καύχημα*, *καύχησις ὑπέρ* 2 Cor. 5, 12. 7, 4. 14. 8, 24. 9, 2. 3. 12, 5 — *ἐλπίς βεβαία ὑπέρ* 2 Cor. 1, 7 — *δέσμιος ὑπέρ* Eph. 3, 1 u. a. absehen will, doch unzweifelhaft a) für die Bedeutung „in Ansehung“, „in Betreff“ aus 2 Cor. 1, 8 (*οὐ γὰρ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν — ὑπέρ τῆς θλίψεως ἡμῶν*), 12, 8 (*ὑπέρ τούτου τοὺς τὸν κύριον παρεκάλεσα*), 2 Thess. 2, 1 (*ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς — ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτὸν εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς*

ἀπὸ τοῦ νοός), b) für die Bedeutung „wegen“, „um — willen“ aus 1 Cor. 15, 3 (Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) und Röm. 15, 8. 9 (Λέγω δὲ Ἰησοῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν).

In dieser letzteren Bedeutung nimmt es nun auch, wie früher Andere, wieder der Verfasser der erwähnten Abhandlung. Er übersetzt: „um der Todten willen“, und erklärt: dieß bedeute „um zu den Todten zu gehören, zu ihnen zu kommen, für (?) ein Todtenreich“ (S. 139), und die folgende Frage: „Was lassen sie sich auch taufen für sie (? um ihretwillen) für so eine Aussicht“ — nämlich daß „ein todter Christus und todte Christen, Todes Gewalt und Herrschaft = Todte, nichts als Todte übrig bleiben“ (S. 138); oder: „Was sollten sie es, weil Christus todt sei, weil die Seinen auch todt wären und blieben und nichts als Todte herauskämen? Darüber — darum — dahinaus läßt sich doch Keiner taufen oder würde doch Niemand getauft werden“ (S. 139).

Ich halte jene Uebersetzung: „um der Todten willen“, für richtig, diese Erklärung aber für unstatthalt, Letzteres schon aus dem Grunde, weil dabei der Begriff „Todte“ unrichtig gefaßt ist.

Der geehrte Verfasser jener Abhandlung sagt selbst S. 139: „Freilich müßte dabei, wie es ja auch nicht verworfen werden könne (?), das frühere ἀπώλοντο (V. 18) für: sie sind verloren und zunichte = Todte genommen werden.“ Aber daß jenes ἀπόλλυσθαι im paulinischen und überhaupt im neutestamentlichen Gebrauch von leiblich Todten nicht im Sinne des Vernichtetseins, sondern einzig und allein in dem Sinne des der ἀπώλεια, des dem Verderben und der Verdammniß im Hades Verfallenseins verstanden werden kann, ist schon oben bemerkt. Von Todten kann demnach auch hier (wenn man den auch vorkommenden bildlichen Gebrauch des Wortes νεκρός außer Betracht läßt) nur entweder im Gegensatz zu den noch auf Erden Lebenden oder als von Solchen, die, insofern sie nicht in Christo entschlafen sind, der ἀπώλεια des Hades angehören, — nicht aber als von Vernichteten oder Nichtmehrseienden die Rede sein.

Zum rechten Verständnisse unserer Stelle müssen wir also nun vor Allem festzustellen suchen, wer die Todten sind, welche der Apostel meint.

ὑπὲρ τῶν νεκρῶν. Es muß uns dabei zunächst auffallen, daß der Apostel hier den Artikel gebraucht, während er sogleich wieder in

der folgenden Frage: εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται κ. τ. λ., ebenso wie B. 12. 13. 15. 16. 20. 32 unseres Capitels das Wort νεκροί ohne Artikel setzt <sup>1)</sup>. In allen diesen letzteren Stellen ist es klar, daß er von Todten im Allgemeinen redet, also lediglich aus dem Gattungsbegriffe „Todten“, argumentirt. Wo er dagegen in unserem Capitel von todten Christen, also von den Verstorbenen einer gewissen Art, redet, gebraucht er überall den Artikel. So B. 19: οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ, B. 20: τῶν κεκοιμημένων (man beachte in diesem Vers: νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγύγεται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, das ἐκ νεκρῶν und das τῶν κεκοιμημένων), B. 23: οἱ τοῦ Χριστοῦ, und, was vollends für unsere Stelle entscheidend ist, B. 35: πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; und B. 52: οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι.

Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß in allen diesen letzteren Stellen nur von denen die Rede ist, die als Christen verstorben sind.

Aber mehr noch, derselbe Unterschied im Gebrauche des artikellosen und des mit dem Artikel versehenen Wortes νεκροί zieht sich durch alle paulinischen Briefe hindurch.

Auch wo sonst das Wort νεκροί, in eigentlichem Sinne gebraucht, ohne Artikel sich findet, bezeichnet es die Todten generell oder schlechthin, im Gegensatz zu den noch auf Erden Lebenden. So Röm. 1, 4. 4, 24. 6, 4. 9, 7. 4, 8. 11. 11, 15. 14, 9; Gal. 1, 1; Eph. 1, 20; Col. 2, 12; 2 Tim. 2, 7. 4, 1. Schon deshalb wird auch Phil. 3, 11 die von Sachmann aufgenommene Lesart ἐκ νεκρῶν und 1 Thess. 1, 10 auch gegen Sachmann die gleiche Lesart statt ἐκ τῶν νεκρῶν für die richtige gehalten werden müssen.

Ferner, wo das Wort figurlich in sittlicher Beziehung steht, braucht es der Apostel bald ohne Artikel — so Röm. 6, 11. 13; Eph. 2, 5; Col. 2, 13 —, bald mit dem Artikel — so nur Eph. 5, 14 —, je nachdem der grammatische und logische Context es erfordert.

Wo dagegen von den entschlafenen Christen geredet wird, da erscheint das Wort νεκροί mit dem Artikel. So außer unserem Capitel nur noch Col. 1, 18, wo das ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν offenbar dem ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Cor. 15, 20 parallel ist; 1 Thess. 4, 16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, und

<sup>1)</sup> Der äußere Unterschied in diesem Gebrauche des Wortes νεκροί ist schon von Winer, Gr. §. 18, S. 116, angemerkt worden, ohne daß jedoch der innere Grund davon erkannt worden wäre.

2 Cor. 1, 9: ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ' ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, wo das τοὺς νεκρούς zugleich die Nebenbeziehung auf die zeitlichen Todesgefahren des Apostels selbst und der, gleichen Anfechtungen ausgesetzten, Christen hat.

Nur Röm. 4, 17 (κατέναντι οὗ ἐπίστευσε Θεοῦ τοῦ ζωοποι-  
οῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) bildet das  
τοὺς νεκρούς eine scheinbare Ausnahme, — aber eben auch nur eine  
scheinbare. Denn selbst wenn man es nicht für wahrscheinlich halten  
müßte, daß in dieser Stelle, wo der Apostel von dem auch für Christen  
vorbildlichen Glauben Abraham's, durch welchen er ein Vater vieler  
Völker werden sollte, redet, nach dem ganzen Contexte bei den Worten  
τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς in dem apostolischen Bewußtsein die  
Beziehung auf die gläubigen Todten, also auf Todte einer bestimmten  
Art, obgewaltet habe, so würde doch hier der Artikel in τοὺς νεκρούς  
schon grammatisch wegen des nachfolgenden parallelen καὶ καλοῦντος  
τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα nothwendig erscheinen müssen.

Uebereinstimmend endlich mit dem Gebrauche des mit dem Artikel  
verbundenen Wortes νεκροί in dem nachgewiesenen Sinne ist auch  
der Gebrauch des parallelen Wortes οἱ κοιμημένοι und οἱ κοιμηθέντες,  
wie in unserem Capitel, so in den Stellen, wo es bei Paulus sich  
überhaupt noch findet, nämlich 1 Thess. 4, 13. 14. 15.

Verhält sich's aber dem nachgewiesenen Sprachgebrauche des Apo-  
stels zufolge mit dem Unterschiede von νεκροί und οἱ νεκροί so, daß,  
wo von leiblich Todten die Rede ist, jenes von den Todten generell  
und schlechthin, dieses von den Todten einer bestimmten Art, von den  
gläubigen Todten, deren ἀπαρχή und πρωτότοκος Christus ist, ge-  
braucht wird, sollte daraus nicht schon ein helles Licht auf unsere  
Stelle fallen? Sollten wir dadurch nicht schon geneigt werden müssen  
anzunehmen, daß auch in ihr das ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, wenn nicht die  
zwingendsten anderweitigen Gründe dagegen geltend gemacht werden  
könnten, nur von verstorbenen Christen — und nicht von Todten im  
Allgemeinen oder doch von Solchen, die noch nicht als wirkliche Chri-  
sten gestorben seien, verstanden werden könne?

Es giebt aber zunächst in grammatischer und logischer Hinsicht  
keinen Grund gegen diese Auffassung. Im Gegentheil muß der Ge-  
brauch des Artikels in dem ὑπὲρ τῶν νεκρῶν bei der Auffassung,  
welche unter diesen Todten gewesene Nichtchristen oder wenigstens nur  
ungetauft Verstorbene versteht, befremdend erscheinen. De Wette  
freilich sucht bei seiner Auslegung den Artikel gar nicht einmal zu



rechtfertigen, Mehrer dagegen, wie von ihm zu erwarten, thut es allerdings. Aber den von ihm angeführten Grund: in den Worten *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* „markire der Artikel die betreffenden Todten, zu deren Bestem gerade die Taufe übernommen werde“, kann ich, selbst die Richtigkeit seiner Erklärung des *ὑπὲρ* vorausgesetzt, nicht gelten lassen. Denn dann hätte doch wohl gerade von solchen betreffenden todten Nichtchristen oder Halbchristen, in Rücksicht auf welche andere Christen sich bestimmt fühlen konnten, zu deren Bestem sich taufen zu lassen, schon irgend wie vorher geredet sein müssen. Da dieß aber nicht der Fall ist, so bliebe der Artikel eine anstößige Härte, und ich frage einen Jeden, ob der Apostel, gerade wenn er mit den fraglichen Worten überhaupt hätte jenen Sinn verbinden wollen und können, nicht, dem in diesem ganzen Abschnitte und sonst überall von ihm beobachteten Gebrauche entsprechend, auch hier viel angemessener und unzweideutiger ohne den Artikel *τῶν* gesagt haben würde: „Was werden alsdann diejenigen thun, die sich zum Besten Todter taufen lassen?“ — als: „die sich zum Besten der Todten taufen lassen?“ Denn die Annahme, die Corinthier würden sogleich gewußt haben, um was für betreffende Todte es sich in den apostolischen Worten *οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* handle, setzt eben in der apostolischen Zeit und in der corinthischen Gemeinde die Uebung eines abergläubischen Gebrauchs und eine darauf basirende Argumentation des Apostels voraus, in Beziehung auf welche die Vertreter dieser Annahme von mir einfach wieder auf das oben von mir Gesagte und auf die Calvinische Widerlegung verwiesen werden können.

Es giebt also zunächst, logisch-grammatisch angesehen, nicht nur keinen zwingenden Grund, der uns bestimmen müßte, das *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* in unserer Stelle anders zu fassen als entsprechend dem oben nachgewiesenen Gebrauche des Apostels wie in unserm Capitel, so in seinen Briefen überhaupt, nämlich von den entschlafenen Christen, — sondern es spricht vielmehr gerade Grammatik und Constanz der apostolischen Redeweise auf das allerentschiedenste dafür, weil nur so der Artikel *τῶν* wirklich zu seinem Rechte kommt und der Begriff *τῶν νεκρῶν* auch hier seine sonstige Bedeutung behält.

Nur werden wir allerdings — und es ist jetzt der Ort, es auszusprechen und hervorzuheben — gerade in unserer Stelle, wo von der Taufe die Rede ist, die stets bei dem Apostel obwaltende Beziehung derselben auf Christum nicht vergessen dürfen und deßhalb mit Storr und Flatt bei den Worten *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* nicht bloß an

die in Christo Entschlafenen, sondern auch im Sinne des Apostels an den Christus selber mitzudenken haben, der ihnen ja auch im Tode vorangegangen, auch der „Erstling der Entschlafenen“ gewesen ist.

οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν sind demnach diejenigen, welche sich um des für sie gestorbenen Christus und der in ihm gestorbenen Christen willen taufen lassen.

Wie verhalte es sich nun aber mit dem gleich in der folgenden Frage: εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; ohne Artikel gebrauchten Worte νεκροί? Die Antwort ist leicht. Die Frage selbst bildet ja einen Gedankenfortschritt. In ihr wird der Sinn der vorhergehenden dadurch verallgemeinert (εἰ ὅλως), daß der allgemeine Grund hinzugefügt wird, unter dessen Voraussetzung eben der Inhalt der ersten Frage als thöricht erscheinen müßte. Von den todten Christen, deren Erstling Christus selbst ist, geht der Apostel zu den Todten überhaupt über. Deshalb tritt das artifellose νεκροί hier wieder ein: „Wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden, was läßt man sich gar noch taufen um ihretwillen?“

So ist es denn auch nicht genau, wenn Meyer den Satz: εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, bloß als „Parallele des bei ἐπεὶ zu denkenden Bedingungsatzes“ faßt. Dabei wird der Gedankenfortschritt vom Besondern zum Allgemeinen nicht recht gewürdigt. In dem ἐπεὶ liegt vielmehr, wie ja auch Meyer selbst richtig sagt, der Gedanke: „wenn es mit dieser (eben geschilderten stufenweisen) Vollendung des Gottesreiches bis zu dem Ziele, da Gott Alles in Allem sein wird“, also mit dem ganzen Inhalte der christlichen Hoffnung, „nichts ist“. In dem folgenden Satze aber: εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, wird ja hypothetisch der allgemeine Grund, unter dessen Voraussetzung einerseits der ganze Inhalt der christlichen Hoffnung nichtig, andererseits das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν thöricht sein würde, hinzugefügt.

Nach unserer Auffassung haben also die beiden Fragesätze zueinanderst folgenden Wortsinne und Zusammenhang: „Denn sonst, was werden (fortan) diejenigen thun, welche sich um der Todten (d. i. um Christi und der in ihm Entschlafenen) willen taufen lassen? Ja, wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden (also auch Christus nicht auf-erweckt ist, B. 13. 16, und die in Christo Entschlafenen nur Todte wie alle andern sündigen Menschen und mithin der ἀπώλεια im Hades verfallen sind), was läßt man sich gar noch taufen um ihretwillen?“

Es bleibt uns schließlich noch übrig, die inhaltliche Bedeutung

der Worte *οἱ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* darzulegen. Erinnern wir uns vor Allem, daß diese Worte sich in einer Ausführung befinden, welche von B. 18 an den Gegenstand und Inhalt der christlichen Hoffnung theils in dem Nachweise seiner Gefährdung durch die Irrlehre: *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστι*, theils in der apostolischen Bethuerung seiner Wahrheit und Wirklichkeit zum Zwecke hat. Drängt sich da nicht fast unabweislich der Gedanke auf, das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* könne zunächst gar nichts Anderes bedeuten als: sich taufen lassen in der Hoffnung und Absicht des Glaubens, mit diesen Todten dereinst vereint durch die Auferstehung Theil zu nehmen an dem vollendeten Reiche des Herrn, der selbst die *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (B. 20) ist, *ἐν ᾧ πάντες*, vor Allen aber *οἱ τοῦ Χριστοῦ ζωοποιηθήσονται* (B. 22. 23) *καὶ ὃς καταργήσει πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν* (B. 24)? — oder ganz einfach: sich taufen lassen, um mit Christo und den bereits in ihm Entschlafenen dereinst in der Auferstehung der Gläubigen zur Theilnahme und ewigen Gemeinschaft seines vollendeten Reiches zu gelangen?

Aber diese Auffassung wird auch unterstützt durch dasjenige, was Paulus sonst von der Bedeutung und Wirkung der Taufe lehrt. Vergewärtigen wir uns dasselbe in gedrängter Kürze.

Alle, die auf Christum getauft sind, so lehrt der Apostel, die sind auf seinen Tod getauft und also mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben, aber um auch mit ihm, gleichwie er durch die Herrlichkeit des Vaters von den Todten erweckt ist, in einer neuen Verfassung des Lebens zu wandeln und also auch mit seiner Auferstehung eng verbunden zu sein (Röm. 6, 3. 4). Oder mit einem anderen Bilde: Die mit Christo in der Taufe begraben worden sind, haben in ihm eben dadurch sowohl eine nicht mit Händen gemachte (innerliche) Beschneidung empfangen, welche in dem Ausziehen des fleischlichen Leibes besteht, als sie in Christo durch den Glauben an die Wirksamkeit des Gottes, der Christum von den Todten erweckt hat, zugleich auch selbst mit ihm erweckt worden sind (Col. 2, 11, 12).

Jene Erweckung und Auferstehung der Getauften ist allerdings zunächst eine sittliche, jene neue Lebensverfassung (*καινότης ζωῆς*) zunächst eine innerliche, bedingt durch Buße (*περιτομὴ ἀχειροποιήτος*) und Glauben (*ἐν ᾧ*, sc. *Χριστῷ, καὶ συννηρόθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐν εὐαγγελίῳ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, Col. 2, 12). Aber die also bußfertig und gläubig Getauften haben (in der Taufe) wirklich den alten (sündlichen) Menschen mit seinen Handlungen aus-

und den neuen angezogen, der hergestellt wird zur Erkenntniß (Gottes) nach dem Bilde dessen, der ihn geschaffen hat (Col. 3, 10; Eph. 4, 22). In der Taufe ist ihr alter Mensch mit Christo gekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, daß sie nicht mehr der Sünde dienen, Röm. 6, 6. Sie sind todt für die Sünde und leben für Gott in Christo Jesu, Röm. 6, 11, leben nicht mehr sich selbst, sondern dem, der für sie gestorben und erweckt ist, sind eine neue Creatur, 2 Cor. 5, 15. 17; Gal. 6, 15; ja in Wahrheit leben nicht mehr sie selbst, sondern Christus lebt in ihnen, Gal. 2, 20; Röm. 8, 10. Denn Gott hat (in der Taufe, vgl. 1 Cor. 12, 13) den Geist seines Sohnes in ihre Herzen gesendet, Gal. 4, 6. So wohnt der Geist Christi, welches der Geist Gottes selber ist, in ihnen, und sie leben in diesem Geiste, Röm. 8, 9—11, und werden von ihm regiert, Gal. 5, 18, als Söhne Gottes, Röm. 8, 14; und dieser Geist der Gotteskindschaft giebt im Vereine mit ihrem Geiste ihnen Zeugniß, daß sie Gottes Kinder sind, Röm. 8, 15. 16; Gal. 4, 6. Wie sie aber Alle (in der Taufe vermittelt der Buße und des Glaubens) mit Einem Geiste getränkt sind, so sind sie auch Alle in Einem Geiste zu Einem Leibe getauft, 1 Cor. 12, 13. Sie bilden den (wachsenden) Leib Christi, dessen Haupt Christus selber ist, 1 Cor. 12, 12. 27. 6, 15; Col. 1, 18. 24. 2, 19; Eph. 1, 21. 4, 12. 16. 5, 23. 30. So ist nicht nur der Leib jedes Einzelnen ein Tempel des in ihm wohnenden heiligen Geistes, 1 Cor. 6, 19, sondern es ist auch die Gemeinschaft der getauften Gläubigen ein Tempel Gottes, in welchem der Geist Gottes wohnt, 1 Cor. 3, 16. 17; 2 Cor. 6, 16; Eph. 2, 22. In diesem Geistestempel schauen alle Gläubigen mit aufgedecktem Angesichte (hienieden freilich erst) wie in einem Spiegel (nämlich des Evangeliums) die Herrlichkeit des Herrn, aber sie werden (bereits hienieden fortschreitend sittlich) umgestaltet in dasselbe Bild (welches sie im Spiegel schauen) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als von dem Herrn, welcher der Geist ist <sup>1)</sup> (2 Cor. 3, 18). Aber wenn sie auch jetzt nur vermittelt eines Spiegels in einer räthselhaften (d. h. ihnen hienieden noch nicht zum vollen Verständniß erschlossenen) Sache (*ἐν αἰνίγματι*) schauen, einst werden sie es von Angesicht zu Angesicht; wenn sie auch jetzt nur erst theilweise erkennen, einst werden sie er-

<sup>1)</sup> Die appositionelle Fassung der Worte *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος* wird, glaube ich, aus Gründen, die ich hier zur Zeit nicht weiter ausführen kann, auch Meyer und de Wette gegenüber festgehalten werden können.



kennen ebenso, wie sie erkannt sind, 1 Cor. 13, 13. Denn Gott hat sie vorherbestimmt, daß sie gleichgestaltet würden dem Bilde seines Sohnes, so daß er wäre der erstgeborene unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29.

Aber die Herrlichkeit dieser Gleichgestaltung beginnt wohl in den Gläubigen mit der durch die Taufe vermittelt der Buße und des Glaubens gewirkten sittlichen Auferstehung und neuen inneren Lebensgestaltung, vollendet jedoch kann sie erst werden in der zukünftigen Welt, — ist eine solche, die vollkommen erst zukünftig an ihnen geoffenbart werden soll, Röm. 8, 18. Hier wandeln sie im Zustande des Glaubens und nicht in dem der erlangten Gestalt, 2 Cor. 5, 7. Wohl sind sie durch die Taufe der Sünde abgestorben und geistlich mit Christo erweckt, aber hienieden ist doch ihr Leben verborgen mit Christo in Gott, und erst wenn Christus, ihr Leben, geoffenbart werden wird, dann werden auch sie mit ihm geoffenbart werden in Herrlichkeit, Col. 3, 3. Dann wird er den Leib ihrer Erniedrigung umgestalten, daß er gleichgestaltet wird dem Leibe seiner Herrlichkeit, Phil. 3, 21. Hier sind sie wohl des Heils theilhaftig geworden, aber nur auf Hoffnung (seiner zukünftigen Vollendung); hier erwarten sie nur die (erst beim Beginn der Vollendung des Reiches Gottes zu erlangende volle) Gottessohnschaft, nämlich die Erlösung ihres Leibes, Röm. 8, 24. 23, und die Ueberkleidung mit einem himmlischen, geistlichen, unsterblichen Leibe, 2 Cor. 5, 2; 1 Cor. 15, 42—54. So ist Christus ihr Leben, und Sterben ist ihr Gewinn, Phil. 1, 19. Denn er, der schon hienieden der erstgeborene unter vielen (zur Gleichgestaltung mit seinem Bilde bestimmten) Brüdern ist, ist auch in Beziehung auf das zukünftige Leben der Anfang und der Erstgeborene von den Todten, Col. 1, 18. Und derselbe Geist Gottes und Jesu Christi, in welchem sie bereits hienieden sittlich auferstanden und zu einer neuen inneren Lebensverfassung gelangt sind, — derselbe Geist, in welchem sie bereits hienieden alle zu Einem Leibe getauft und mit Einem Geiste getränkt worden sind, 1 Cor. 12, 13, ist ihnen zugleich das Siegel und Unterpfand für jene Leibeserlösung und Ueberkleidung zur Erbschaft des vollendeten Reiches Gottes, Eph. 1, 14; 2 Cor. 5, 5 (1, 22?), — ist ihnen die Bürgschaft dafür, daß der, welcher Christum von den Todten erweckt hat, dereinst auch sie erwecken, 1 Cor. 6, 14, auch ihre sterblichen Leiber wegen dieses ihnen einwohnenden Geistes lebendig machen, Röm. 8, 11, — auch sie mit Christo (zur Vollendung) führen werde, 1 Theff. 4, 14. Da

werden sie mit dem Herrn sein allezeit, 1 Theff. 4, 17. Da haben sie durch Gottes Gnade das ewige Leben (in seiner Vollendung), Röm. 6, 22. 23. Da werden sie als Kinder Gottes auch Erben Gottes (Gal. 4, 7) und Miterben Christi sein, wenn sie anders (hienieden) mitgelitten haben, damit sie auch mit verherrlicht werden (Röm. 8, 17).

Denn freilich ist hienieden für die getauften Gläubigen die Gemeinschaft der Leiden Jesu und die Gleichgestaltung mit seinem Tode der Weg zur Theilnahme an jener Auferstehung und Herrlichkeit, Phil. 3, 10. 14. Aber die mit (ihm) gestorben sind, werden auch mit (ihm) leben, die mit (ihm) dulden, werden auch mit (ihm) herrschen, 2 Tim. 2, 11. Darum fallen auch die Leiden der jetzigen Zeit nicht in's Gewicht gegen die Herrlichkeit, welche an den Gläubigen geoffenbart werden soll, Röm. 8, 18. Denn das augenblickliche leichte Wesen ihrer Drangsal bringt auf überschwengliche Weise und in überschwenglichem Maße zuwege eine ewige Lastfülle von Herrlichkeit ihnen, die ihr Augenmerk nicht richten auf die zeitlichen Güter, welche gesehen, sondern auf die ewigen, welche (noch) nicht gesehen werden, 2 Cor. 4, 17. 18. Das ist die christliche Hoffnung, Röm. 8, 24, und diese Hoffnung beschämt nicht (Röm. 5, 5).

Wer sieht nicht aus dieser gedrängten Darlegung der Gedanken unseres Apostels, in eine wie enge, innerliche Verbindung er die Taufe der Gläubigen nicht nur mit der sittlichen Auferweckung, d. i. der Erneuerung und Heiligung des inwendigen Menschen im Geiste des Herrn, zu der die Taufe schon hienieden führt, sondern auch mit dem höchsten und letzten Gegenstande und Ziele der christlichen Hoffnung, mit der zukünftigen leiblichen Erweckung zur Vollendung des Reiches Jesu Christi, setzt? Wird durch die Taufe den Gläubigen der Geist Gottes und Jesu Christi zu Theil, der in ihnen nicht nur das Princip eines neuen sittlichen, sondern auch zugleich das Siegel und Unterpfand des ewigen Lebens und die Bürgschaft der leiblichen Auferstehung zur Theilnahme an dem vollendeten Reiche Jesu Christi ist, dann muß unsere als grammatisch und logisch unanfechtbar nachgewiesene Deutung der Worte *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, zumal im Zusammenhange der ganzen von der christlichen Hoffnung handelnden Stelle, auch sachlich als sehr naheliegend und wohlbe gründet erscheinen. Dann wird die Taufe um der Todten willen vor Allem eine Taufe in der Hoffnung und Absicht, mit ihnen vereint dereinst in der Auferstehung Erben zu werden des vollendeten

Reiches Jesu Christi, der selbst der auferstandene Erstling der Entschlafenen ist, bedeuten müssen.

Es haben demnach unserer bisherigen Darlegung zufolge die beiden Fragen in unserer Stelle folgenden Inhalt gewonnen:

„Wenn die christliche Hoffnung gegenstands- und gehaltlos ist, wer wird dann in Zukunft noch so thöricht handeln, sich um der Todten, d. i. Christi und der in ihm Entschlafenen, willen, nämlich um mit ihnen vereint dereinst in der Auferstehung zur Vollendung seines Reiches einzugehen, taufen zu lassen? Ja, wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden, also auch Christus selbst und die in Christo Entschlafenen wie alle andern Todten als unerlöste Sünder (B. 17) dem Verderben in der Unterwelt verfallen sind und bleiben (B. 18), wie kann alsdann wohl überhaupt irgend Jemand noch etwas so Ungereimtes thun, gar eine Handlung an sich vollziehen zu lassen, durch welche er sich weihen lassen würde, zu der Gemeinschaft Verlorener und Unseliger, die ihm ohnehin gewiß genug wäre, zu gelangen, während jene Handlung doch nur unter der Voraussetzung Sinn und Berechtigung hat, daß sie eine Weihe ist, durch welche die Theilnahme an der Auferstehung und der dadurch bedingte Eingang zur Vollendung des Reiches Jesu Christi im Verein mit allen in Christo Entschlafenen verbürgt wird?“

Nur werden wir im Zusammenhange mit dem Inhalte der in den folgenden Worten (B. 30) enthaltenen Frage jetzt noch auf ein zweites Moment des in dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν enthaltenen Gedankens hinzuweisen haben. Und es wird sich, hoffe ich, auch noch in dieser Beziehung die Richtigkeit unserer Deutung nur um so schlagender herausstellen.

Beachten wir zuvörderst in der zweiten Frage B. 29 die Stellung des καί. Der Apostel sagt nicht: τί καὶ ὑπὲρ αὐτῶν βαπτίζονται; sondern τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; „was läßt man sich auch noch taufen um deretwillen?“ Während in der ersten Frage offenbar beide Begriffe, sowohl οἱ βαπτιζόμενοι als auch ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, gleichmäßig hervorgehoben werden: „Was werden thun, die sich taufen lassen, und zwar um der Todten willen taufen lassen?“ — ruht in der zweiten Frage der Nachdruck ersichtlich auf dem mit καί hervor- gehobenen βαπτίζονται und das dem Zusammenhange nach allerdings geforderte ὑπὲρ αὐτῶν tritt der Bedeutung nach in die zweite Stelle. Also: Warum läßt man gar noch die Handlung der Taufweihe an sich vollziehen um ihret- (der νεκροί) willen?

Darauf fährt der Apostel V. 30 sogleich fort: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν*; Das *καὶ* in dieser Frage bezieht sich nicht etwa auf *τί*, als ob es nur eine Inversion wäre für *καὶ τί*. Das wäre nur allenfalls möglich, wenn der Apostel geschrieben hätte: *τί καὶ κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν*; — wiewohl auch dann das *καὶ* besser auf *κινδυνεύομεν* zu beziehen sein würde. Aber das nachdrücklich hinzugefügte *ἡμεῖς* macht die Verbindung des unmittelbar vorangehenden *καὶ* mit diesem Worte schlechterdings nothwendig. Also: Was leiden auch wir Gefahr jede Stunde?

Wollen wir nun dem Apostel nicht einen logischen Sprung aufbürden, so werden wir zusehen müssen, ob nicht in dem unmittelbar vorangehenden Satze ein Gedanke enthalten ist, durch den sowohl das *καὶ ἡμεῖς* als auch der Begriff *κινδυνεύομεν* veranlaßt und gerechtfertigt erscheint. Ist aber ein solcher Gedanke vorhanden, so kann er nur in dem auch mit *καὶ* hervorgehobenen *βαπτίζονται ὑπὲρ ὁδῶν* enthalten sein. Und in der That brauchen wir nicht weit zu suchen und nicht zu künsteln, um in jenen Worten nächst dem, was wir bereits als ihren Sinn im Zusammenhange mit der vorhergehenden Frage ermittelt haben, noch einen Gedanken zu finden, der das folgende *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν*; als vollkommen motivirt erscheinen läßt.

Erinnern wir uns noch einmal an dasjenige, was wir in unserer Darlegung der Anschauungen des Apostels von der Bedeutung und Wirkung der Taufe am Schlusse anzuführen hatten. Wir sahen dort, wie nachdrücklich der Apostel die Leiden betont, welche die auf den Tod Christi getauften Gläubigen nun auch in Christi Nachfolge über sich zu nehmen haben, wenn sie die begründete Hoffnung auf die Theilnahme auch an der einstigen Herrlichkeit des Herrn haben und bewahren wollen. Darum mahnt der Apostel auch die Gläubigen so ernstlich, sich in Allem darzustellen als Gottes Diener in vieler Geduld, in Drangsalen, in Nöthen, in Aengsten, in Schlägen, in Aufruhren, in Mühsalen, in Wachen, in Fasten, — als Sterbende, die doch leben, als Gezüchtigte und doch nicht getödtet, als Arme, die doch Viele reich machen, als die da nichts haben und doch Alles besitzen, 2 Cor. 6, 4. 5. 9. 10. Darum weist er so oft auf sich und die ihm Gleichgesinnten und mit ihm wirkenden als auf Leidensträger um Christi willen hin, als auf welche die Leiden Christi sich häuften, 2 Cor. 1, 5, welche beständig das Gestorbensein Jesu an ihrem Leibe umhertrügen, damit auch das Leben Jesu an ihrem Leibe geoffenbart würde, — die im



vollen Leben um Jesu willen immerwährend in den Tod dahingegeben würden, damit auch das Leben Jesu in ihrem sterblichen Fleische offenbart würde, 2 Cor. 4, 10. 11, und die sich deshalb auch wegen dieser Drangsale in dem Bewußtsein der dadurch zu erlangenden Segnungen rühmten, Röm. 5, 3. 4. Darum redet er so nachdrücklich von seinen eigenen Leiden, 2 Cor. 1, 8. 11, 23 — 25, die ihn als einen Diener Christi bewiesen, und nennt dieselben Maalzeichen des Herrn Jesu (als seines Gebieters), die er an seinem Leibe trage (*ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω*, Gal. 6, 17), in dem Bewußtsein, daß allewege Christus an seinem Leibe werde verherrlicht werden (*μεγαλυνθήσεται*), sei es durch's Leben, sei es durch den Tod, Phil. 1, 20. Darum spricht er geradezu: Ich freue mich der Leiden zu eurem Besten und mache voll, was noch fehlt an den Drangsalen Christi in meinem Fleische, zum Besten seines Leibes, welches ist die Gemeinde, deren Diener ich geworden bin (*ἀντανανήρω τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κ. τ. λ.*, Col. 1, 24).

Hatten und haben aber die Leiden der Gläubigen eine solche Bedeutung und mußten sie zumal in jener Gründungszeit der christlichen Kirche als so nothwendig und unausbleiblich um Christi willen bis in den Tod zu übernehmende erscheinen, daß Jeder, der sich zum Glauben an das Evangelium bekehrte, nach der apostolischen Predigt wie nach den überall zu machenden Erfahrungen darauf gefaßt und dazu bereit sein mußte, dann ist es wohl gewiß, daß auch schon die Taufe nach der Seite ihrer verpflichtenden Bedeutung auch zur Uebnahme der mit der Nachfolge Jesu unausbleiblich verbundenen Leiden verpflichtete.

Wie demnach die Taufe den Gläubigen einerseits die Gewißheit der Erneuerung und Heiligung ihres inneren sittlichen Lebens und die Hoffnung eines ewigen seligen Lebens in der mit allen Gläubigen dereinst zu erlangenden Auferstehung zur Vollendung des Reiches Jesu Christi verbürgte, so legte sie ihnen andererseits zugleich die Verpflichtung auf, an ihrem Theile sich jene göttlichen Gnadengüter durch die standhafte Nachfolge Jesu auch in Kampf und Leiden zu erringen. Und es fehlte ja auch bereits nicht an den Beispielen Solcher, welche ihre Glaubensstreue mit dem Märtyrertode besiegelt hatten oder denselben so gut wie gewiß vor Augen sahen und zu erleiden völlig entschlossen waren. Schon hatte ein Stephanus (Ap. G. 7, 58) und

Jacobus (Ap.=G. 12, 2) den Zeugentod erlitten, und seit ein Paulus selbst, noch als Saulus, mit Dräuen und Morden wider die Jünger des Herrn geschnaubt hatte (Ap.=G. 9, 1), waren die Verfolgungen von Seiten der Juden wie der Heiden zu keinem Ende gekommen. Welche Leiden insbesondere Paulus selbst theils erduldet, theils noch in Aussicht hatte, schildert er ja 2 Cor. 1, 8. 11, 23 ff. Wenn wir uns das Alles vergegenwärtigen, werden wir da nicht gerade auch um der B. 30 folgenden Frage: *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν παῖσαν ὥραν;* und der daran sich anschließenden Bethuerung: *καθ' ἡμέραν ἀποθνῆσκειν*, willen annehmen müssen, daß unserm Apostel bei der vorhergehenden, die Handlung des βαπτίζεσθαι so nachdrücklich betonenden Frage: *τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;* und überhaupt bei dem Begriffe des βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν die zur Leidensnachfolge des Herrn und der in derselben bereits gestorbenen Christen verpflichtende Bedeutung der Taufe mit im Sinne gelegen habe?

Demnach wird unsere Stelle den Sinn enthalten: Wenn der Inhalt der christlichen Hoffnung ein eitler ist, welche Thorheit werden alsdann fortan diejenigen begehen, welche sich um der Todten willen taufen, d. i. 1) in der Hoffnung auf die in Christo, als dem Erstling der Entschlafenen und Auferstandenen, gegründete Auferstehung der in ihm entschlafenen Gläubigen sich die Weihehandlung der Berufung zur Theilnahme an dieser Auferstehung mit ihnen ertheilen und 2) sich die Verpflichtung auferlegen lassen, Christo und den in ihm Entschlafenen auch in ihrem Leidenskampfe durch's Erdenleben bis in den Tod nachzufolgen! Ja, wenn überhaupt Todte nicht erweckt werden, sondern in dem unseligen Todtenreiche sind und bleiben, was läßt man denn gar noch die Taufhandlung um ihretwillen an sich vollziehen, welche nicht nur jene Weihe gewährt, die nur unter der Voraussetzung und Gewißheit der Wahrheit der christlichen Hoffnung Bedeutung haben kann, sondern auch diese gefahrenreiche Verpflichtung auferlegt, zu deren Uebernahme ohne jene Voraussetzung und Gewißheit ja aller Grund wegfallen würde?

Daran schließt sich nun auf's passendste das Folgende an: „Was leiden auch wir (nämlich ich und die mir Gleichgesinnten als βαπτισθέντες oder βαπτισάμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, als um der Todten willen Getaufte und somit zu jener Hoffnung der Auferweckung mit ihnen Geweihte und dieser Verpflichtung zur Leidensnachfolge Christi und der in ihm Entschlafenen uns Unterziehende) jede Stunde Gefahr? (B. 30). (Denn was mich insbesondere betrifft,) ich sterbe

täglich (V. 31), (bin wirklich in täglicher Todesgefahr und Noth) u. s. w. Wenn ich (V. 32) nach Menschenweise (nur aus den selbstischen Beweggründen, aus welchen Menschen zu handeln pflegen) zu Ephesus (wie) mit wilden Thieren gekämpft habe, worin besteht mein Nutzen? Wenn Todte nicht erweckt werden (also auch weder Christus selbst auferweckt ist, noch auch die in Christo Gestorbenen auferstehen, sondern in dem unseligen Todtenreiche sind und bleiben, und somit der höchste Beweggrund des christlichen Strebens und Leidens, die ewige Seligkeit in dem vollendeten Reiche Jesu Christi, ein Wahn und eine Thorheit ist), — dann (ist's klüger und vortheilhafter, nach dem Grundsatz zu handeln:) laßt schmausen uns und trinken, denn des morgenden Tages sterben wir (Jer. 22, 13). (Doch nein,) laßt euch nicht irre führen! (V. 33). (Denkt lieber an die Worte, die ja selbst unter den Heiden als Grundsatz gelten:) Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten. (Und ihr seid in der Gefahr solcher Sittenverderbniß durch den sinnverwirrenden Einfluß des Umgangs mit den Leugnern der Todtenauferweckung. Darum) Werdet nüchtern auf die rechte Weise und sündigt nicht. Denn Etwelche (unter euch, nämlich eben jene Leugner der Auferstehung mit ihrer zu so sittenverderblichen Consequenzen führenden Behauptung) haben keine (rechte) Erkenntniß Gottes. Das sage ich euch zur Warnung" (V. 34).

Hängt so nicht Alles auf's ungezwungenste und klarste zusammen? Ich glaube, in der That. Damit fällt aber auch in unserer Stelle V. 29 die ganze Reihe derjenigen Erklärungen hinweg, welche das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν bildlich zu deuten gesucht haben, sei es, daß man das βαπτίζεσθαι von der sogenannten Bluttaufe der Märtyrer oder gar noch allgemeiner in der Bedeutung „Leiden erdulden, sich in's Elend begeben“ fassen, sei es, daß man unter den νεκροί „dem Tode Verfallene, jamjam morituri“ oder „geistlich Todte“ verstanden wissen wollte, u. a. Aber was namentlich jene bildliche Auffassung des βαπτίζεσθαι betrifft, so ist, abgesehen davon, daß das Wort für sich allein in dieser Bedeutung nicht gebraucht und nicht nachgewiesen werden kann, doch zuzugestehen, daß bei den Vertretern dieser Deutung unserer Stelle das richtige Gefühl obwaltete, es müsse in dem βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν V. 29 ein Gedanke enthalten sein, der eine Brücke zu dem Inhalte der V. 30 folgenden Frage: τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν; bildete, weil sonst das καὶ ἡμεῖς in Verbindung mit dem Begriffe κινδυνεύομεν unmotivirt erscheinen müßte.

Nun auch diese Brücke hat unsere Erklärung nicht erst künstlich und unsicher gebaut, sondern als wirklich und wohlgefügt in unserer Stelle an einem nur bisher noch nicht genau genug untersuchten Orte vorhanden nachgewiesen, indem sie zugleich die normative Wahrheit der apostol. Lehre und die Pauterkeit des apostol. Charakters in der Lehre vom *βάπτισμα ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* in's rechte Licht gestellt hat.

Nachtrag. Erst nach Vollendung der vorstehenden Abhandlung ist mir ein Programm<sup>1)</sup> zugekommen, in welchem Dr. E. Elwert unter Anderem auch S. 12—16 die Stelle 1 Cor. 15, 29 behandelt hat. Da ich durch den Inhalt dieses Programms in meiner Erklärung der Stelle nur bestärkt worden bin, so scheint es mir angemessen, hier noch sowohl die Punkte der Uebereinstimmung zu bezeichnen, als auch hinsichtlich derjenigen, in welchen eine solche zwischen dem verehrten Verfasser und mir nicht stattfindet, die Gründe anzuführen, welche mir gegen seine Auffassung und für die meinige zu sprechen scheinen.

Auch Elwert verwirft die von mir bekämpften Erklärungen, insbesondere diejenige von einer stellvertretenden Taufe Lebender anstatt der Todten, und weist das Unzutreffende der Berufung auf Tertullian<sup>2)</sup>, Epiphanius und Chrysostomus nach (S. 12—14). Er bemerkt ferner sehr treffend: Jam si fingo *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* de baptismo vice mortuorum suscepto dici, non ea est difficultas, quod argumentatio ad probandam veritatem resurrectionis spectans post digressionem v. 21—28 factam continuetur, sed quod eo id fiat modo, qui universae tractationi parum congruat. Unde enim illi, qui pro aliis baptizantur, repente in

<sup>1)</sup> Progr. des Seminars Schönthal zur kön. Geburtstagsfeier 1860. Tübingen.

<sup>2)</sup> Wenn jedoch Elwert sagt: Jam vero Tertulliani testimonium eo redit, ut in libro de resurr. c. 48 et in quinto adv. Marc. c. 10 Paulum apostolum 1 Cor. 15, 29 — de baptismo vicario loentum arbitretur. so übersieht er, daß Tertullian diese Auffassung selbst nicht gebilligt hat, sondern vielmehr ausspricht: „Noli apostolum novum statim auctorem aut confirmatorem eum denotare, ut tanto magis sisteret carnis resurrectionem, quanto illi, qui vane pro mortuis baptizarentur, fide resurrectionis hoc facerent. Habemus illum alicubi unius baptismi definitorem. Igitur pro mortuis tingui pro corporibus est tingui.“ Auch scheint mir die Muthmaßung Elwerts zu gewagt; Chrysostomus autem quod in homilia 40 usum illum vel abusum Marcionitis tribuat, dubito an ex ipso Tertulliano id haustum sit. Qui quum in libris adv. Marcionem editis baptismi vicarii mentionem fecisset, propterea hoc factum videri poterat, quod Marcionitae illo usi sint.



medium prodeunt? Hi quaeso cur soli recensentur sine ulla eorum mentione, qui pro se ipsis in Christum baptizantur? Nam id quidem non est dubium, planam et convenientem fore expositionem, si Paulus hoc loco profiteatur sublata spe resurrectionis baptismum christianum omnino nihil valere, sin de singulari quodam baptismo vice mortuorum suscepto verba faciat, hujusce ipsius memorandi quae causa apostolo fuerit, neminem puto intelligere posse. Adde quod vv. 29 et 30 baptismus ille et ea, quae Paulus in gerendo munere apostolico gravissima passus est, inter se componuntur. Eadem igitur, si βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν est vice mortuorum baptizari, eadem, inquam, causa eorum, qui nescio qua spe ducti vanam foedamque superstitionem exercent, et apostoli fide ac spe certissima ad omnes vel labores vel dolores pro Christo subeundos erecti. Itaque, etiamsi nihil aliud esset, quod in ista interpretatione offendere posset, ea certe maxima injiceretur dubitatio, quae ad ipsum tenorem argumentationis ipsamque sententiarum continuationem pertineret.

Diese Ausführung bestärkt und verschärft noch das in meiner Abhandlung an den bezüglichen Stellen Gesagte.

Elwert nimmt endlich wie ich das ὑπὲρ im Sinne von propter, — aber nun beginnen unsere Wege, sich zu scheiden, indem er, die Deutung von Pelagius, Olearius, J. D. Fabricius, Seiler u. A. (vgl. auch Winer, Gr. S. 27, 2) wieder aufnehmend, den Plural τῶν νεκρῶν als Plural der Kategorie aufgefaßt und lediglich auf Christum bezogen wissen will. Er erklärt demnach: Nostra ex sententia βαπτίζεσθαι ὑπὲρ Χριστοῦ est baptizari propter Christum sive eo fine et consilio, ut per baptismum Christo addictus, quaecunque suis promisit, tibi propria facias. — Christus si ipse jam nullus est, cuinam quaeso causa esse poterit baptismi, quo instituto spem suis largissimam proposuit, suscipiendi? Quid sibi volunt igitur, si ita se res habet, qui propter mortuum Christum baptizantur? Hunc enim sensum esse arbitror verborum: τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι; ut reddere possis: quid sibi volunt? Quanquam nihil nobis officit, si cum aliis interpreteris: quid lucri habebunt s. quid adsequentur? (C. 15. 16.)

Ich bemerke nur beiläufig, daß in der Uebersetzung: Quid sibi volunt? das Futurum ποιήσουσι nicht zu seinem Rechte kommt, da es doch immer würde heißen müssen: Quid sibi volent? und daß mir auch die mit Berufung auf Krüger, Griech. Sprachlehre, S. 53,

7, 1, und Bernhardt, Syntax, S. 378, versuchte Erklärung jenes Futurums hier nicht passend erscheinen will: Neque enim Graecis infrequens est hic temporis futuri usus, quo fit, ut rem aliquam denotet, ipsam quidem non futuram, sed quae judicanda proponatur et sic spectata quasi futurae cognitionis sit. A quo usu futuri novum quoque testamentum non abhorreere ex locis Jac. 1, 25 (οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται), Matth. 7, 24. 26 (ὁμοιώσω, ὁμοιωθήσεται) et id genus aliis patet. Denn abgesehen davon, daß das Futurum in den eben genannten neutestamentlichen Stellen einfacher zu erklären sein dürfte (vgl. Winer, Gr. S. 41, 6), giebt in unserer Stelle das eigentlich verstandene Futurum in der Frage: τί ποιήσουσιν οἱ βαπτ.; mit seinem im Gedanken zu ergänzenden Gegensatze in Beziehung auf die Vergangenheit und Gegenwart, wie oben dargethan ist, einen sehr passenden Sinn.

Aber was die Hauptsache betrifft, nämlich die Erklärung des τῶν νεκρῶν als Plural der Kategorie und die ausschließende Beziehung des Wortes auf Christum, so scheint mir dieß weder dem Sprachgebrauche des Apostels noch dem Contexte angemessen zu sein. Sehr verdienstlich und beachtenswerth ist freilich, was Elwert auch noch nach Winer und M. Buttmann S. 9—12 über den Gebrauch des Plurals der Kategorie beigebracht hat, aber denselben hier anzunehmen, halte ich für unzulässig. Elwert sagt selbst: Non diffiteor aliquanto faciliorem fore hanc interpretationem, si genitivus νεκρῶν sine articulo positus esset; sed tanti hoc esse nego, ut propterea rejiciendum videatur, quod idoneis alioquin rationibus firmatum sit (S. 15). Aber die idoneae rationes vermissen wir. Denn der Apostel hat ja in der ganzen vorhergehenden Stelle von B. 19 an nicht bloß von der Leugnung einer ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν in Beziehung auf Christum, sondern vielmehr von den Consequenzen dieser Leugnung in Hinsicht auf die in Christo Entschlafenen gehandelt und jene Consequenzen durch die Ausführung von B. 21—28 sowohl hinsichtlich Christi als der in ihm Entschlafenen widerlegt. Der ganze Inhalt der christlichen Hoffnung, sowohl in Beziehung auf Christum als auf die Seinen, war in letzterer Stelle Gegenstand der apostolischen Erörterung. Darum werden wir B. 29 bei dem τῶν νεκρῶν doch der in Christo Entschlafenen nimmermehr völlig vergessen dürfen, weil wir schon durch den Context an sie mitzudenken genöthigt sind. Auch bleibt nur bei unserer Erklärung des τῶν νεκρῶν der von uns nachgewiesene Sprachgebrauch des Apostels hinsichtlich des

mit oder ohne Artikel gebrauchten Begriffes νεκροί in seiner verschiedenen Bedeutung auch in unserer Stelle vollkommen gewahrt, während Elwert selbst wünschen muß, den Artikel dort lieber nicht gesetzt zu finden.

Was endlich die inhaltliche Deutung des βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν bei Elwert betrifft, so ist diese einestheils derjenigen des ungenannten Verfassers der Eingangs erwähnten Abhandlung, anderntheils, wenngleich in eingeschränkterer Weise, der unsrigen verwandt. Denn einerseits sagt Elwert, wie jener ungenannte Verfasser: Nam vita post mortem si nulla (!) est, Christus igitur ex morte si non rediit, quonam in numero eum habebimus? Desiit quippe persona esse (!) et quasi evanuit (!) inter mortuos, adeo ut, qui propter ipsum baptizatur, propter mortuum, sive figura pluralis indefiniti adhibita, propter mortuos baptizetur (S. 15). Daß dieß weder dem apostolischen und überhaupt neutestamentlichen Begriffe der νεκροί, noch dem des ἀπώλοντο B. 18 entspricht, bedarf nach dem von mir oben Erörterten hier keines weiteren Nachweises. — Andererseits sagt Elwert: Das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ Χριστοῦ — im Unterschiede von dem sonst gebräuchlichen Ausdrücke βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν — heiße: baptizari propter Christum sive eo fine et consilio, ut per baptismum Christo addictus, quaecunque suis promisit, tibi propria facias, was ich mir wohl gefallen lasse. Aber indem Elwert nun unter dem ὑπὲρ τῶν νεκρῶν nur Christum und zwar als Einen, qui desiit persona esse et quasi evanuit inter mortuos, oder qui nullus est, versteht, schrumpft ihm trotz der richtigen Bemerkung: cuinam quaeso causa esse poterit baptismi, quo instituto spem suis largissimam proposuit, suscipiendi? — doch der ganze Sinn der Frage B. 29 zu dem dürftigen Inhalt zusammen: Quid sibi volunt igitur, si ita se res habet, qui propter mortuum Christum baptizantur? Dabei wird auch der Wechsel des ὑπὲρ τῶν νεκρῶν mit dem Artikel und des in der unmittelbar folgenden Frage artikellos gesetzten νεκροί, sowie das ὑπὲρ αὐτῶν in der Beziehung auf letztere nicht gewürdigt, und der Zusammenhang des B. 29. mit der B. 30. folgenden Frage: τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν π. ὧρ. und der nachdrücklichen Betonung des καὶ ἡμεῖς hinsichtlich des Begriffes κινδυνεύομεν bleibt unerklärt.

Trotz dieser Differenzen habe ich Herrn Dr. Elwert für sein in mannichfachen Beziehungen lehrreiches Programm nur meinen Dank auszusprechen.

# Ueber den Ursprung und Charakter des Mönchthums.

Von

Philipp Schaff,

Dr. und Professor der Theologie zu Mercersburg in Pennsylvania.

Wie die asketische Richtung überhaupt, so ist auch das Mönchthum insbesondere keineswegs auf die christliche Kirche beschränkt, sondern ruht auf dem allgemeinen religiösen Triebe der Einsamkeit, der Beschaulichkeit und Befreiung von den Banden der Welt und der Sinne und findet sich daher auch in anderen Religionen, besonders im Orient. Wir erinnern an die jüdischen Nasiräer <sup>1)</sup>, die Essäer in Palästina <sup>2)</sup> und die Therapeuten in Aegypten <sup>3)</sup>, vor Allem aber an die Asketen und Mönche unter den Hindoo's, welche schon Jahrhunderte vor Christo nach den Vorschriften der Veda's und Gesetze Manu's durch Zurückziehung von der Welt und allerlei verdienstliche Acte der Buße und Selbstentfagung, wie Armuth, Ehelosigkeit, Fasten, Pilgerfahrten, Schlafen auf Stroh oder der bloßen Erde, Kriechen auf dem Bauche, tagelanges Stehen auf den Zehen, Sitzen unter den versenkenden Sonnenstrahlen oder dem strömenden Regen, die Seele von der Befleckung mit der Sinnlichkeit befreien und durch Vernichtung der Selbstheit zur göttlichen Quelle alles Seins durchzudringen suchten. Die äußere Aehnlichkeit des buddhistischen Mönchthums mit dem christlichen ist so auffallend, daß römische Missionare dasselbe bloß aus einer diabolischen Nachäffung erklären zu können glaubten <sup>4)</sup>. Diese Aehnlichkeit erstreckt sich jedoch bekanntlich nicht bloß auf das Klosterleben, sondern auch auf die hierarchische Verfassung und auf den Kultus. Daher legt sich die Ansicht nahe, welcher der selige Carl

<sup>1)</sup> Bgl. Num. 6, 1—21.

<sup>2)</sup> Bgl. die merkwürdige Beschreibung des älteren Plinius, Hist. natur. V, 15: Gens sola et in toto orbe praeter caeteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. Ita per seculorum millia (incredibile dictu!) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam foecunda illis aliorum vitae poenitentia est.

<sup>3)</sup> Eusebius, H. E. II, 17, hält sie irrig für Christen.

<sup>4)</sup> Bgl. über die außerchristlichen Formen des Anachoretismus und Klosterlebens ein interessantes amerikanisches Werk: von H. Nussner: The Fathers of the Desert, New-York 1850, vol. I. ch. II—IX, der aber, wie Isaac Taylor (Ancient Christianity, vol. I), das christliche Mönchthum zu ausschließlich vom heidnischen ableitet.



Ritter im zweiten Bande seiner Erdkunde (S. 283—299 der 2. Aufl.) das Gewicht seines Namens geliehen hat, daß wenigstens der Buddhismus in Thibet manche seiner religiösen Formen von den nestorianischen Missionaren entlehnt habe. Doch wird diese Ansicht wieder dadurch unwahrscheinlich, daß der Buddhismus in Cochinchina, Tonquin und Japan, wohin keine nestorianischen Missionare gelangten, dieselbe auffallende Verwandtschaft mit dem Romanismus hat, als der Lamaismus in Thibet, der Tartarei und in Nord-China. Und was die indischen Gymnosophisten oder nackten Philosophen betrifft, wie sie die Griechen nannten, so ist die Schilderung derselben bei den Alten, bei Strabo (Bk. XV, wo er älteren Berichten aus der Zeit Alexander's des Großen folgt), Arrian (Exped. Alex. l. VII, 1 und Hist. Jud. c. 11), Diodorus Siculus (l. II.) Plutarch, Clemens Alexandrinus (Strom. l. I und III), im Wesentlichen ganz übereinstimmend mit neueren Reiseberichten, so daß wir hier jedenfalls eine vorchristliche Erscheinung vor uns haben.

Dessenungeachtet können wir das christliche Mönchthum nicht aus diesen analogen heidnischen und pseudo-jüdischen Erscheinungen ableiten, obwohl diese ohne Zweifel einen nicht geringen Einfluß auf jenes ausgeübt haben. Das Mönchthum ist nicht von außen her in die Kirche eingedrungen, sondern selbständig aus dem christlichen Geiste der Selbstentfagung und Weltverleugnung und dem Streben nach einem außerordentlichen Grade der Heiligkeit hervorgegangen. An die Stelle des metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie, welcher der heidnischen, pseudo-jüdischen und gnostischen Askese zu Grunde liegt, tritt hier der sittliche Kampf zwischen Geist und Fleisch, und an die Stelle des geistlichen Hochmuthes und der Misanthropie das Motiv der Demuth und Gottes- und Menschenliebe. Demgemäß sind auch die Wirkungen in beiden Fällen, trotz aller äußeren Verwandtschaft im Einzelnen, doch im Ganzen sehr verschieden.

Die theoretischen und praktischen Anfänge des christlichen Mönchthums finden sich bereits gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Es ist nur die consequente Entwicklung und angemessene Organisation des asketischen Systems, wie es mit mehr oder weniger Klarheit von Tertullian, Origenes und anderen vornicänischen Vätern gelehrt und von der ernstern Klasse der Christen wenigstens theilweise (bei Origenes sogar bis zu dem Extrem der Selbstentmannung) ausgeübt wurde. Die Veränderung der socialen Lage der Kirche im Anfang des vierten Jahrhunderts gab den äußeren Anstoß dazu. So lange

nämlich die Kirche selbst ein Kind der Wüste war und in schroffem Gegensatz zu der verfolgenden Welt stand, lebten die Asketen nahe bei oder mitten in der Gemeinde und oft selbst in der Familie und suchten da das Ideal christlicher Heiligkeit zu verwirklichen. Die ersten Beispiele einer Flucht in die Wüste kommen zur Zeit der Decianischen Christenverfolgung vor (249—251), doch mehr ausnahmsweise und wegen der drohenden Lebensgefahr. Als aber die Kirche die Masse der Bevölkerung des römischen Reiches in sich aufnahm und in ihrem Eifer für strenge Disciplin erschlaffte, da fühlten sich die Asketen in der verweltlichten Kirche, besonders in Städten wie Alexandrien, Constantinopel und Antiochien, unheimlich und zogen sich freiwillig in Wüsten, Einöden und Bergklüfte zurück, um dort ungestört das Heil ihrer Seele zu schaffen.

Insofern war das Mönchthum eine Reaction gegen das Staatskirchentum und gegen den Zerfall der Disciplin und ein ernster und wohlgemeinter, wenn auch mißverständener, Versuch, die Reinheit und Jungfräulichkeit der christlichen Gemeinde durch ihre Verpflanzung in die Wüste zu retten.

Zu gleicher Zeit war es aber auch ein Ersatz für das Märtyrertum, das mit der Christianisirung des Staates im römischen Reiche aufhörte und nun einem freiwilligen Märtyrertum, einer allmählichen Selbstertödtung, einer Art von frommen Selbstmorde Platz machte. In den brennenden Einöden und schauerlichen Bergklüften des Orients, in den Qualen der Selbstpeinigung und Ertrödtung der natürlichen Triebe und im Kampfe mit geflügelten Dämonenschwärmen suchten nun die Asketen die Krone der himmlischen Herrlichkeit zu erwerben, welche ihre Vorgänger in den Zeiten der Verfolgung schneller und leichter durch einen blutigen Tod errungen hatten.

Das Vaterland des Mönchthums ist Aegypten, das Land der freundlichen und feindlichen Begegnung orientalischer und griechischer Literatur, Philosophie und Religion, kirchlicher Orthodoxie und gnostischer Häresie. Hier war das Mönchthum durch klimatische und geographische Verhältnisse, durch die oasenartige Abgeschiedenheit des Landes und den Contrast wüster Einöden mit dem fruchtbaren Niltale, durch den passiven, contemplativen und abergläubischen Volkscharakter, durch den Vorgang der Therapeuten und durch die Ethik der alexandrinischen Väter, besonders die Theorie des Origenes von einer doppelten Sittlichkeit, einer niederen und höheren, und von der Verdienstlichkeit der freiwilligen Armuth und Ghelosigkeit, begünstigt und

vorbereitet. Melian sagt von den Aegyptiern, daß sie die schmerzlichste Folter ohne Murren ertragen können und lieber sich zu Tode martern lassen, als die Wahrheit zu gestehen. Solche Naturen eigneten sich vortrefflich zu Heiligen der Wüste, wenn sie von religiösem Eifer befeelt waren.

In der Entwicklung des Mönchthums können wir drei Stufen unterscheiden, wovon die beiden ersten noch in das vierte Jahrhundert fallen, während die dritte erst in der abendländischen Kirche des Mittelalters zur Reife kam.

Zuerst erscheint es als Anachoretismus <sup>1)</sup> oder Einsiedlerleben, nach dem Vorgange des Elias und Johannes des Täufers in der Wüste, aber mit dem Unterschied, daß die temporäre Zurückziehung dieser Männer Gottes, welche man auch mitten in der Kirche üben kann, zu einer festen und bleibenden Lebensweise erhoben wurde. Ein Anachoret zieht sich von aller Gesellschaft, selbst von gleichgesinnten Asketen, zurück und kommt nur ausnahmsweise mit menschlichen Wesen in Verbindung, indem er entweder von Bewunderern aufgesucht wird, oder bei einer besonderen Gelegenheit wie ein Geist aus der anderen Welt in den Städten erscheint, um Buße zu predigen und Andere zur Nachfolge aufzumuntern. Seine Kleidung besteht aus Thierfellen, seine Nahrung aus Pflanzen oder höchstens aus Brot und Salz, seine Wohnung aus einer Felsenhöhle oder Hütte, seine Beschäftigung ist Gebet, Abquälung des Körpers, Kampf mit satanischen Mächten und wüsten Phantasiebildern. Diese Lebensweise wurde durch Paul von Theben und Antonius begründet und kam im Orient zur Vollendung, für das Abendland dagegen war sie zu excentrisch und unpraktisch und daher seltener; für das weibliche Geschlecht paßte sie gar nicht. Sie erforderte eine heroische Willenskraft und erzeugte manche bewundernswerthe Heilige, die uns an die Propheten des Alten Testaments erinnern und durch ihre bloße Erscheinung und gelegentlichen Bußpredigten einen gewaltigen Eindruck auf ihre Zeit machten. Viele Anachoreten aber waren bloß finstere Misanthropen, welche lieber mit wilden Bestien, wie Löwen, Wölfen und Hyänen der Wüste, als mit unsterblichen Menschen umgingen und vor Allem das Antlitz eines Weibes ärger als den Teufel scheuten. Der Anachoretismus verwechselte

<sup>1)</sup> Von ἀναχωρέω sich zurückziehen (von der menschlichen Gesellschaft), ἀναχωρητής, ἐρημικός (von ἐρημία Einöde, Wüstenei). Auch das Wort μοναχός (von μόνος, allein), monachus, Mönch, weist ursprünglich auf Einsamkeit und Eremitenleben hin, ist aber gewöhnlich gleichbedeutend mit Cönobit.

die äußere Weltflucht mit der Er tödtung der inneren Welt des verdorbenen Herzens, verkannte die Pflicht der Menschenliebe, nährte geistlichen Hochmuth und Selbstsucht und setzte sich allen Gefahren der Einsamkeit bis zum Versinken in wilde Barbarei, thierische Gemeinheit, oder Verzweiflung und Selbstmord aus. Das sah selbst Antonius ein und daher warnte er vor einer Ueberschätzung des Anachoretismus durch Erinnerung an den Spruch aus dem Prediger Salomo 4, 10: „Wehe dem, der allein steht! Wenn er fällt, hat er Niemanden, der ihn aufrichte.“

Die zweite Entwicklungsstufe des Mönchthums ist das Cönobitenwesen oder Klosterleben <sup>1)</sup>. Es entstand ebenfalls in Aegypten, wurde von Pachomius im Orient und von Benedict von Nursia im Occident verbreitet. Beide, sowie die berühmtesten Ordensstifter späterer Zeit, waren zuerst Einsiedler. Wie das Eremitenleben eine Vorschule für das Klosterleben, so war nun auch das Klosterleben vielfach eine Vorschule für das praktische kirchliche Leben und bildete den Uebergang vom isolirten zum socialen Christenthum. Es besteht nämlich in einer Vereinigung mehrerer Anachoreten desselben Geschlechts zu gemeinsamer Förderung in der asketischen Heiligung, erkennt also das gesellige Element bis auf einen gewissen Grad an. Die Cönobiten oder Mönche im gewöhnlichen Sinne des Wortes lebten mehr nach den Regeln der Civilisation unter Einem Dache und gemeinsamen Vorsteher oder Abte <sup>2)</sup>, vertheilten ihre Zeit zwischen gemeinsamen Andachtsübungen und Handarbeit und verwandten den Ueberschuß für wohlthätige Zwecke, außer den Bettelmönchen, die von Almosen lebten. In dieser modificirten Form eignete sich das Mönchthum zugleich für das weibliche Geschlecht, welches das wilde Einsiedlerleben natürlich nicht ertragen konnte. Daher entstanden gleich von Anfang an neben Mönchsklöstern auch Nonnenklöster <sup>3)</sup> unter der Aufsicht einer Mutter (Ammas) oder Aebtissin. Zwischen den Anachoreten und Cönobiten herrschte große Eifersucht. Die ersteren beschuldigten die letzteren der Bequemlichkeit und Weltförmigkeit, während die letzteren den ersteren Selbstsucht und Mangel an Menschenliebe vorwarfen. Die bedeutendsten Kirchenlehrer

<sup>1)</sup> κοινόβιον, coenobium, von κοινὸς βίος, vita communis, manchmal aber auch das Gebäude bezeichnend, μάρδρα (Heerde), μοναστήριον, claustrum, Kloster.

<sup>2)</sup> ἡγούμενος, ἀρχιμαρδύτης, äßäs, d. h. Vater, daher „Abt“. Die weibliche Vorsteherin hieß im Syrischen ἀμμά, Mutter.

<sup>3)</sup> Von nouna, ein syrisches Wort, gleich casta, keusch, heilig. Auch das Masculinum nonnus kommt vor für „Mönch“.



gaben dem Klosterleben den Vorzug. Zwischen den eigentlichen Einsiedlern und den Cönobiten standen die Sarabaiten in Aegypten und die Kemoboths in Syrien, welche bloß zu zweien oder höchstens zu dreien zusammenlebten und im Uebrigen ganz an der alten Strenge festhielten, sich aber durch Streitsucht und gelegentliche Unmäßigkeit in üblen Ruf brachten.

Derselbe sociale Trieb endlich, der die Mönchsvereine hervorrief, führte später zur Bildung der Mönchsorden, d. h. zur Vereinigung mehrerer Klöster unter einer Regel und einem gemeinsamen Regimente. In diesem dritten und letzten Stadium hat das Mönchthum seine praktische Mission in der katholischen Kirche vollendet und übt noch immer in derselben einen mächtigen Einfluß aus, ist aber auch gewissermaßen die Wiege der Reformation geworden, indem Luther bekanntlich dem Augustiner-Orden angehörte und durch die asketische Klosterzucht zur evangelischen Freiheit hingedrängt wurde, ähnlich wie für Paulus das mosaische Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum war. Der Geist des Protestantismus ist dem Mönchthum ganz ungünstig, da er das Wesen der christlichen Sittlichkeit nicht in äußere Uebungen, sondern in die innere Gesinnung, nicht in die Absonderung von der Welt und Gesellschaft, sondern in die Ueberwindung und sauerteigartige Durchdringung derselben setzt, die Gelübde und die Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit verwirft und allen Menschen dieselbe sittliche Aufgabe auf Grund des göttlichen Gebotes stellt.

Treten wir nun dem Wesen und Charakter des Mönchthums näher, so nimmt dasselbe jedenfalls eine wichtige Stelle unter den mannichfaltigen Formen des christlichen Lebens ein, zumal in der alten Kirche. Es bildete einen heilsamen Contrast gegen die grundverdorrene und zum Untergang bestimmte Gesellschaft des griechisch-römischen Reichs und war eine Vorschule für die Gründung einer neuen christlichen Gesellschaft unter den germanischen Völkern. Es ist noch heute die höchste Blüthe der katholischen Tugend und Frömmigkeit. Fast alle Heiligen der griechischen und römischen Kirche, außer den Märtyrern der drei ersten Jahrhunderte, sind entweder Mönche und Nonnen oder Priester, welche ein streng asketisches, also mönchartiges Leben führten.

Das Mönchthum wurde von Anfang an als beschauliches Leben vom praktischen Leben unterschieden <sup>1)</sup> und galt für die wahre, die

<sup>1)</sup> *βίος θεωρητικός* und *βίος πρακτικός* nach Gregor von Nazianz u. A. Durch das ganze Mittelalter hindurch wurde der Gegensatz zwischen der *vita contemplativa* und *vita activa* an den beiden Schwestern des Lazarus veranschaulicht (Luc. 10, 38—42).

göttliche oder christliche Philosophie <sup>1)</sup>, für ein überweltliches, echt apostolisches, engelgleiches Leben <sup>2)</sup>. Es ruht auf einer ernsten Lebensanschauung, auf dem Triebe nach völliger Herrschaft des Geistes über die Materie, der Vernunft über die Sinnlichkeit, des Uebernatürlichen über das Natürliche, nach dem höchsten Grade der Heiligkeit und ungestörtem Umgang der Seele mit Gott, aber auch auf einer Geringschätzung des Leibes, der Familie, des Staates und der gesellschaftlichen Ordnung Gottes. Es faßt das Christenthum nicht als Weltüberwindung und Weltverklärung, sondern überwiegend negativ als Weltflucht und Welthaß auf. Es ist eine einseitige Entweltlichung im äußersten Gegensatz gegen die Verweltlichung des religiösen und kirchlichen Lebens. Es fordert eine Verzichtleistung nicht bloß auf die Sünde, sondern auch auf das, was an sich erlaubt, von Gott selbst geordnet, aber mit besonderen Versuchungen verknüpft ist, nämlich Eigenthum, Ehe und Selbstständigkeit oder Willensfreiheit. Durch die dreifache Entsagung, die freiwillige Armuth, die freiwillige Ehelosigkeit und den absoluten Gehorsam gegen den Vorsteher, erhebt es sich über die gewöhnliche Sittlichkeit und nimmt auch ein besonderes Verdienst in Anspruch. Außer dieser negativen Entsagung verlangt es eine gänzliche und unbedingte Hingebung an Gott, jedoch nicht innerhalb, sondern außerhalb der Gesellschaft und natürlichen Ordnung Gottes. Es widmet die ganze Zeit dem Gebete, der Betrachtung, dem Fasten, den Kasteiungen des Leibes, jedoch abwechselungsweise auch der Handarbeit zur Befriedigung der nöthigen Bedürfnisse oder zum Besten der Armen.

Die Vertheidiger dieser asketischen Vollkommenheit berufen sich auf einige wenige Bibelstellen, welche in ihrem buchstäblichen Sinne eine solche völlige Weltentsagung, wie sie sich in den drei Mönchsgelübden darstellt, zwar nicht verlangen, aber doch als Ausnahme von der Regel zu empfehlen scheinen <sup>3)</sup>; sodann auf das Beispiel des Elias,

<sup>1)</sup> ἡ κατὰ θεὸν oder Χριστὸν φιλοσοφία, ἡ ὑψηλὴ φιλοσοφία, d. h. im Sinne des Alterthums nicht sowohl ein speculatives System, als eine auf Theorie gegründete sittliche Lebensweise nach bestimmter Regel. Daher waren schon bei den Pythagoreern, Stoikern und Cynikern Philosoph und Asket gleichbedeutende Begriffe.

<sup>2)</sup> ἀποστολικὸς βίος, ὁ τῶν ἀγγέλων βίος, vita angelica, in unberechtigter Anwendung der Worte Christi Matth. 22, 30 in Bezug auf das geschlechtlose Leben der Engel.

<sup>3)</sup> Daher consilia evangelica genannt im Unterschied von mandata divina,

Elisa und Johannis des Täuflers <sup>1)</sup>, die jedoch noch dem gesetzlichen Standpunkte des Alten Testaments angehören, uns nirgends zur Nachahmung empfohlen werden und als außerordentliche Erscheinungen aus einer außerordentlichen Zeit und Mission beurtheilt werden müssen; endlich, was den asketischen Geist betrifft, bisweisen selbst auf das arme Leben Christi und der Apostel, auf die contemplative Maria im Unterschied von der praktischen und vielgeschäftigen Martha und auf die freiwillige Gütergemeinschaft der ersten Christengemeinde in Jerusalem. Allein diese mönchische Auffassung des apostolischen Christenthums ist eine armselige Verkümmernng und Verdrehung. Jesus, das höchste Vorbild aller Christen, war weder ein Cönobit, noch ein Anachoret, noch überhaupt ein Asket, sondern der vollkommene Universal Mensch, der mitten in der Gesellschaft seiner Jünger, seiner Freunde in Anna und Bethanien, am Tische der Zöllner und Sünder und im Umgang mit allen Klassen des Volkes sich unbesleckt von der Welt erhielt und die Welt zum Gottesreiche verklärte; auch seine freiwillige Armuth und Ehelosigkeit sind nicht aus dem asketischen Principe, sondern die erstere aus der Herablassung seiner erlösenden Liebe, die zweite aus seiner idealen Einzigkeit und seiner ganz eigenthümlichen Beziehung zu der gesammten Kirche als seiner Braut zu erklären. Das Leben der Apostel und ersten Christen überhaupt war nichts weniger als ein Einsiedlerleben; denn sonst wäre das Christenthum auf Palästina beschränkt geblieben und hätte sich nicht in so kurzer Zeit über das ganze römische Reich verbreitet. Petrus reiste mit einer Gattin umher und Paulus war, trotz seiner relativen Bevorzugung der Ehelosigkeit in der damaligen bedrängten Lage der Kirche, der kräftigste Vertheidiger der evangelischen Freiheit im Gegensatz gegen alle gesetzliche Beschränktheit und ängstliche Askese. Das Mönchthum ist also nicht die evangelische Normalfrömmigkeit, sondern eine abnorme Erscheinung und ein selbstgewählter Gottesdienst (Col. 2, 16—23), und

nach 1 Cor. 7, 25. Das votum paupertatis wird auf Matth. 19, 21, das votum castitatis auf 1 Cor. 7, 8. 25. 38—40 gegründet; für das votum obedientiae wird keine besondere Schriftstelle angeführt. Die Theorie findet sich im Wesentlichen schon bei Origenes.

<sup>1)</sup> So Sozomenus, H. E. I. I, c. 12 ταύτης δὲ τῆς ἀριστερῆς φιλοσοφίας ἡγεῖται, ὃς τινες λέγουσιν, Ἠλίας ὁ προφήτης καὶ Ἰωάννης ὁ βαπτιστής. Ebenso Hieronymus, Ep. 49 ad Paulinum, wo er außer Elias und Johannes auch Jesajas und die Propheten söhne als Väter des Mönchthums anführt. Ebenso in der Vita Pauli, wo er jedoch richtiger Paul von Theben und Antonius als die ersten eigentlichen Eremiten bezeichnet, im Unterschied von den Propheten.

sein Werth ist nicht sowohl nach dem Grade der Weltentsagung oder nach der äußeren Form, als vielmehr nach dem Maße des sie beseelenden christlichen Geistes der Demuth, der Gottes- und Menschenliebe zu beurtheilen.

Die ungemein schnelle Verbreitung dieser weltflüchtigen Frömmigkeit zeugt, auch wenn man die ansteckende Macht des Beispiels gehörig in Berücksichtigung zieht, jedenfalls von einem hohen Maße heroischer Selbstverleugnungskraft in der alten Kirche, die man selbst in ihren Verirrungen bewundern muß. Unsere an alle weltlichen Bequemlichkeiten gewöhnte und verwöhnte Zeit könnte eine solche Erscheinung nicht erzeugen. Aber neben dem sittlichen Ernste und der religiösen Begeisterung wirkten, wie früher beim Märtyrerthum, so auch und noch häufiger beim Mönchthum allerlei unreine Motive mit, wie Trägheit, Unzufriedenheit, Lebensüberdruß, Menschenhaß, geistlicher Ehrgeiz und allerlei Unglücksfälle oder zufällige Ereignisse. Daher waren auch die Wirkungen sehr verschieden. Augustin sagt, daß er unter den Mönchen und Nonnen die besten und die schlechtesten Menschen gefunden habe. Chrysostomus giebt uns aus eigener Erfahrung eine sehr vortheilhafte Schilderung von dem Leben der Mönche bei Antiochien. Vor Sonnenaufgang, sagt er, stehen sie gesund und nüchtern auf, singen wie aus Einem Munde Lieder zum Lobe Gottes, beugen dann ihre Kniee zum Gebete unter Leitung des Abtes, lesen die heiligen Schriften und gehen an die Arbeit, beten wieder gemeinsam um neun, zwölf und drei Uhr, genießen nach vollbrachtem Tagewerk das einfache Mahl von Salz und Brot, etwa mit Del und manchmal mit Gemüse, singen ein Danklied und legen sich auf das Strohlager, ohne Klage, Sorge und Murren; wenn Einer stirbt, so sagt man: „er ist vollendet“, und alle bitten Gott um ein gleiches Ende, damit auch sie zur ewigen Sabbathruhe und zum Anschauen Christi gelangen mögen. Wenn aber der religiöse Enthusiasmus fehlte oder erlosch, so sank das Mönchsleben in den leersten und langweiligsten Mechanismus herab oder näherte unter heuchlerischer Maske fast alle Sünden und Leidenschaften der Welt. Männer wie Chrysostomus, Basil, Gregor verbanden mit den frommen Uebungen der Einsamkeit geistliche Studien und erlangten dort eine reiche Schriftkenntniß und Erfahrung. Aber die meisten Mönche hatten gar nicht die gehörige Vorbildung, um mit Nutzen sich der Contemplation hinzugeben, und brüteten bloß über dunklen Gefühlen oder versanken, trotz der Entsinnlichungstendenz des asketischen Princips, in den crassesten Anthropomorphismus und Bildergötzendienst. Für die Einen wurde der Weg zur Seligkeit durch



die Einsamkeit erleichtert, für die Andern erschwert. Während sie die äußere Welt verließen, trugen sie die Welt in ihrem eigenen Herzen in die Wüste und hatten hier oft einen viel gefährlicheren Kampf mit Fleisch und Blut zu führen, als mitten in der Gesellschaft der Menschen. Manche erreichten da allerdings einen erstaunlichen Grad der Selbstverleugnung und Herrschaft über die Sinnlichkeit. Sozomenus erzählt von einem gewissen Batthäus, daß ihm wegen allzu großer Abstinenz Würmer aus den Zähnen krochen; von Alas, daß er bis zum achtzigsten Jahre kein Brod aß; von Heliodorus, daß er viele Nächte ohne Schlaf zubrachte und sieben Tage hindurch ununterbrochen fastete<sup>1)</sup>. Symeon brachte dreißig Jahre betend, fastend und bußpredigend auf einer Säule zu. Allein gerade diese Art von Heroismus geht so sehr über alles gesunde Maß und über die Theorie und Praxis Christi und der Apostel hinaus, daß sie schon dadurch Mißtrauen erregt. Sie erinnert weit mehr an heidnische als an biblische Vorbilder. Das Mönchthum bringt es fast nie zu einer harmonischen Ausbildung aller sittlichen Kräfte, zu jenem Ebenmaß der Tugend, das in vollendetster Gestalt in Christo und nächst ihm in Paulus und Johannes uns begegnet. Es fehlen ihm die feineren und zarteren Züge des Charakters, die sich in der Regel bloß in der täglichen Tugendschule des Familienlebens und der gesellschaftlichen Ordnung Gottes entwickeln. Statt dessen klebt ihm auch in seinen berühmtesten Vertretern, wenigstens unter den Anachoreten, eine cynische Rohheit und Gemeinheit an, die zwar im Lichte jener Zeit milder beurtheilt werden mag, aber sicherlich in der biblischen Ethik keinen Anknüpfungspunkt findet und allem gesunden sittlichen Gefühl widerstrebt. Der heilige Antonius und Hilarion z. B. — so erzählen ihre Bewunderer, der große Athanasius und der gelehrte Hieronymus — verschmähten es, ihre Haare zu kämmen oder zu scheeren, außer am Osterfeste, ihr Hemd und ihre Füße zu waschen; Andere liefen fast ganz nackt in der Wüste umher und verhöhnten auf diese Weise die Gesetze der Reinlichkeit und des Anstandes; ja es gab in Mesopotamien eine besondere, von Sozomenus und dem heiligen Ephräim bewunderte Klasse von grassfressenden Anachoreten, welche den größten Theil des Tages mit Gebet und Gesang zubrachten und dann, wie das Vieh, auf den Bergen weideten und die Kräuter roh genossen<sup>2)</sup>. Solche Beispiele

<sup>1)</sup> Hist. eccl. lib. VI. cap. 36.

<sup>2)</sup> Vgl. über diese βοσκοί Sozomen. H. E. I. VI, 33. Ephräim von Syrien hielt eine besondere Sobrede auf sie, Op. 140, citirt bei Tillemont, Mém. tom. VIII, p. 292. 293.

von Vereinigung sittlicher Erhabenheit und bestialischer Gemeinheit sind zwar im Klosterleben viel seltener, doch hatte dieses dann wieder seine eigenthümlichen Gefahren und weniger heroische Züge. Ein anderer krankhafter Zug des Mönchthums unter all' seinen Formen ist die rohe Abneigung gegen das weibliche Geschlecht und die brutale Verachtung des ehelichen Lebens. Der heilige Pachomius wollte nicht einmal mit seiner Schwester sich unterhalten, ohne die Augen zu schließen. Kein Wunder, daß gerade in Aegypten und im Orient das Weib nie zu seiner wahren Würde gelangt ist. Nicht selten nahm aber die gewaltsam unterdrückte Natur grausame Rache in obscönen Traumbildern <sup>1)</sup>. Bisweilen endete die selbsterwählte übertriebene Askese mit der Herrschaft unnatürlicher Laster oder mit Wahnsinn, Verzweiflung und Selbstmord <sup>2)</sup>.

Der Einfluß des Mönchthums auf die Welt vom heiligen Antonius und Benedict bis auf Luther und Ignaz Loyola herab ist sehr bedeutend und greift in alle Gebiete der Kirchengeschichte ein, hat aber ebenfalls eine Licht- und eine Schattenseite. Es entzog der Gesellschaft manche nützliche Kräfte, verbreitete eine Geringschätzung der Familie, des praktischen Lebens, des bürgerlichen und militärischen Staatsdienstes und trug insofern zur Entvölkerung, Entnervung und zum endlichen Untergang Aegyptens, Syriens, Palästina's und des ganzen römischen Reiches bei. Es substituirte für den einfachen göttlichen Heilsweg des Evangeliums eine willkürliche, auffallende, ostentatiöse und prä-tentiöse Heiligkeit. Es verdunkelte das allgenugsame Verdienst Christi durch das Scheingepränge überverdienstlicher Werke. Es bemaß die Tugend nach der Quantität äußerer Uebungen statt nach der Qualität

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. die malerischen Geständnisse des Hieronymus, Ep. 18. ad Eustochium: O quoties in eremo constitutus in illa vasta solitudine, quae exusta solis ardoribus horridum monachis praebebat habitaculum, putavi me Romanis interesse deliciis! . . . Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum (so schreibt er an eine Nonne!). Pallebant ora jejuniis et mens desiderii aestuabat in frigido corpore et ante hominem suum jam in carne praemortua sola libidinum incendia bulliebant. Itaque omni auxilio destitutus, ad Jesu jacebam pedes, rigabam lacrymis, crine tergebam et repugnantem carnem hebdomadarum inedia subjugabam. Derselbe Hieronymus erzählt vom heiligen Hilarion (Vita, c. 6), daß seine Phantasie häufig auf dem Lager durch Bilder nackter Weiber geplagt wurde. Athanasius erzählt Ähnliches von Antonius (Vita, c. 4), dem der Teufel des Nachts in Gestalt eines Weibes erschien.

<sup>2)</sup> Vgl. Nilus, Epist. I. II, ep. 140: τὴν . . . ἐαυτοῦ, ὡραζαν μαχαίρᾳ κτλ. Auch unter den fanatischen Circumcellionen, den donatistischen Bettelmönchen, war der Selbstmord nicht ungewöhnlich.

der inneren Gesinnung und verbreitete Selbst- und Weltgerechtigkeit und eine ängstlich gesetzliche und geistlos mechanische Frömmigkeit. Es erniedrigte den Maßstab der gewöhnlichen Sittlichkeit in demselben Grade, in welchem es einen höheren Standpunkt und besonderes Verdienst beanspruchte, und hatte insofern einen demoralisirenden Einfluß auf das Volk, das daran gewöhnt wurde, sich als das profanum vulgus mundi zu betrachten und demgemäß zu leben. Es beförderte die abgöttische Verehrung der Maria und der Heiligen, der Bilder und Reliquien, allen möglichen Aberglauben und frommen Betrug. Es nährte den religiösen Fanatismus, rief oft stürmische Volksbewegungen hervor und griff mit roher Leidenschaft in die dogmatischen Parteikämpfe, gewöhnlich zu Gunsten der Orthodoxie, häufig jedoch auch zum Schutze der Häresie, ein. Auf der anderen Seite aber bildete es einen heilsamen Damm gegen die weltliche Eitelkeit und Sittenlosigkeit großer Städte; es war ein mächtiger Ruf zur Buße und Besehrung; es bot den weltmüden Seelen eine stille Zufluchtsstätte und führte seine eifrigen Jünger in das innerste Heiligthum des geistlichen Lebens und Umgangs mit Gott ein. Es erinnerte an die ursprüngliche Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechtes, indem es den Reichen mit dem Armen, den Vornehmen mit dem Veringen auf Eine Stufe stellte; es trug zur Abschaffung der Sklaverei bei; es übte Gastfreundschaft gegen Reisende und Freigebigkeit gegen Arme und Nothleidende. Es beförderte den Sturz des Heidenthums und den Sieg des Christenthums im römischen Reiche und unter den Barbaren. Es war eine vortreffliche Schule der Meditation, der Selbstbeherrschung und geistlichen Erfahrung und schenkte der Kirche viele ihrer ausgezeichnetsten Theologen, Bischöfe und Missionare, welche die Früchte ihrer einsamen Klosterstudien in unsterblichen Werken niederlegten oder den Samen des Christenthums unter die rohen Völker des Mittelalters pflanzten. Manche Klöster, besonders in der abendländischen Kirche, wurden auch Erziehungsanstalten für die Jugend und beförderten durch fleißige Abschrift der Bibel, der Werke der Kirchenväter und selbst der alten Classiker die neue christliche Cultur, welche sich allmählich über den Trümmern des römischen Reiches in Europa erhob. Seine höchste Bestimmung aber erfüllte das Mönchthum, als es im 16. Jahrhundert durch seine gesetzliche Zucht zu der evangelischen Freiheit hindrängte und dadurch sich selber entbehrlich machte. Der evangelische Protestantismus ist die Erfüllung und das Ende des katholischen Mönchthums.

## Die Lehre von der Kirche und vom Amte nach ihrem inneren Zusammenhange mit der Lehre vom allgemeinen Priesterthume.

Von C. Wittichen, Pfarrer in Castellau.

Die folgenden Erörterungen haben den Zweck, die Lehre von der Kirche und vom Amte mehr, als es bisher geschehen ist, im organischen Zusammenhange und in ihrer inneren Abhängigkeit von der Idee und dem geschichtlichen Rechte des allgemeinen Priesterthums darzustellen. Daß ein solcher Zusammenhang vorhanden sei, ist bisher von keiner Seite ernstlich bestritten worden, nur hat man denselben in sehr verschiedener Weise aufgefaßt. — Wenn wir dagegen das Verhältniß zugleich als innere Abhängigkeit bezeichnen, so könnte eingeworfen werden, es werde damit sogleich ein unbewiesener Satz an die Spitze der Deduction gestellt. Allein es soll derselbe nicht die Stelle eines Axioms, sondern die einer Hypothese einnehmen, deren Gültigkeit sich aus dem ganzen Verlauf der Erörterung ergeben muß. Wir befinden uns damit im Gegensatze zu derjenigen Theorie, welche das Amt als das Primitive betrachtet und von da aus erst zum Begriffe der Kirche und der gemeinchristlichen Thätigkeit gelangt. Eine in's Einzelne gehende Kritik dieser Ansicht, die sehr umfangreiche exegetische und historische Erörterungen in sich schloß, soll hier nicht geliefert werden, vielmehr soll es uns darauf ankommen, ob die Folgerichtigkeit unserer Deduction, die allgemeine Gültigkeit des zu Grunde liegenden Princips und die Uebereinstimmung der gewonnenen Resultate mit den geschichtlichen Grundlagen des Christenthums nicht die Richtigkeit jener Anschauungen mit innerer Nothwendigkeit ausschließe.

Eine eingehende Betrachtung der Phasen, welche die Lehre von der Kirche durchlaufen hat, zeigt, daß die verschiedene Auffassung des Verhältnisses von amtlicher und gemeinchristlicher Thätigkeit einen tiefern Grund hat, als es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen will. Zwar kann nicht geleugnet werden, daß bei der praktischen Ausgestaltung dieses Verhältnisses die sociale und politische Lage der Kirche eingewirkt hat und daß von dieser aus eine Rückwirkung auf die theoretische Anschauung stattgefunden, aber es würde allen Analogien widersprechen, wollte man behaupten, diese letztere sei nur die theologische Auslegung eines bloß durch äußere Ursachen herbeigeführten factischen Zustandes.



Eine solche Ansicht würde nicht allein außer Stande sein, die geschichtliche Entwicklung der Kirche zu begreifen, sondern sie würde auch im Widerspruche stehen mit dem Wesen des Christenthums, dessen Art es ist, von innen nach außen zu gestalten. Eine hierauf basirte Betrachtung der kirchlichen Entwicklung wird vielmehr zu dem Resultate gelangen, daß das dogmatische Bewußtsein um das Wesen der Kirche der eigentliche Grund der geschichtlichen Gestaltung derselben ist und daß, wenn Einflüsse äußerer Art sich geltend gemacht haben, diese allein doch niemals im Stande waren, eine dauernde Umwandlung herbeizuführen. Es ist nur der Zähigkeit des kirchlichen Gemeinbewußtseins und der kirchlichen Sitte zuzuschreiben, wenn sich an umfassende Änderungen der dogmatischen Anschauung nicht auch entsprechende Änderungen der kirchlichen Organisation angeschlossen; aber auch, wo diese nicht stattfanden, zeigt sich wenigstens, daß alsdann die festen Formen ihres lebendigen Gehalts nach und nach entleert wurden und die Wirkung auf das innere kirchliche Leben versagten. Da aber auch der Begriff der Kirche nicht die Stellung eines dogmatischen Grundbegriffs einnimmt, sondern in Abhängigkeit von soterologischen Kategorien steht, so sind wir bei Aufstellung eines Principis für den Gegenstand unserer Untersuchung an solche Begriffe gewiesen, welche die Verwirklichung der christlichen Heilsidee im Einzelnen betreffen.

Die vorstehenden Sätze finden einen geschichtlichen Beleg an denjenigen Perioden der kirchlichen Entwicklung, welche von einer fundamentalen Umgestaltung des religiösen Bewußtseins ausgehen. Dahin aber gehört vor Allem die Zeit des Uebergangs aus der apostolischen Gemeindefirche in die katholische Episcopalkirche. Die festere Organisation der Gemeinden, welche bereits in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts angebahnt wurde, fußt anfangs noch auf Anschauungen, welche sich wesentlich innerhalb des apostolischen Lehrbegriffs halten, und ist daher mit keiner Einbuße gemeinchristlicher Rechte verbunden. Eine solche aber tritt sogleich ein, nachdem die Idee der Rechtfertigung und Wiedergeburt ihre centrale Stellung im Systeme verloren hat und an ihre Stelle der Empfang der Sacramente und die gesetzliche Leistung getreten ist. Die Bezeichnung der Gläubigen als Priester ist noch Irenäus, Origenes und Tertullian geläufig, aber schon erscheint bei dem Letztern als Grund dieser Würde nicht die Wiedergeburt und als ihre Function nicht das Opfer der Heiligung, des Gebets und der Wohlthätigkeit, sondern die Taufe und eine gesetzliche Askese. Hiermit nun ist bereits der Weg zu einem particulären

Priesterthum des Clerus gebahnt. Doch wird dieß freilich nicht so gleich erkannt, sondern es tritt zunächst nur die Folge ein, daß die Kirche nun nicht mehr als die Gemeinde der Wiedergeborenen, sondern der Getauften erscheint und der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens daher nicht in die Innerlichkeit der Subjecte, sondern in die sichtbare Seite der Kirche gelegt wird. Aber weil jene beiden Momente, welche nun das Wesen des priesterlichen Standes ausmachen, erst durch das Amt in den Besitz des Subjects gelangen (denn die Taufe wird durch das Amt oder im Namen desselben vollzogen und die kirchliche Gesetzmäßigkeit des Wandels wird durch die Lehre, also ebenfalls durch das Amt, vermittelt), so knüpft sich hieran die weitere Folge, daß die äußere Organisation der Kirche zu einem constitutiven Merkmal ihres dogmatischen Begriffes erhoben wird. Von der Normalität der äußeren Organisation ist nunmehr die Normalität des kirchlichen Lebens überhaupt abhängig, und es ist daher ein wesentliches Erforderniß für die Verwirklichung der Idee der Kirche, daß das Amt rechte, d. h. apostolische, Lehre und Sitte in größerem Maße besitze, als es bei der Masse zu erreichen war. Die priesterliche Würde schließt also in Hinsicht des Clerus noch zwei besondere Momente in sich, die dem alttestamentlichen Priesterthum theilweise analog sind, den Beruf zu besonderer Heiligung und die Vermittelung des Heiles an Andere. Gleichwohl ist auch Tertullian noch weit entfernt, den priesterlichen Titel ausschließlich auf den Clerus übertragen zu wollen, denn wenn auch bei ihm die Bischöfe bereits wegen der Fortpflanzung der richtigen Lehre als Nachfolger der Apostel bezeichnet werden, so ist doch die priesterliche Würde damit nicht identisch. Die letztere ist auch selbst da noch nicht ohne Weiteres vorausgesetzt, wo, wie in den Briefen des falschen Ignatius, der Bischof als Stellvertreter Gottes oder Christi erscheint; denn es kann sich dieß noch auf das Amt in abstracto, sofern dasselbe nach göttlichem Willen besteht, beziehen, ohne daß Amt und Amtsperson als Eins angesehen werden. Aber freilich der Fortschritt hierzu ist eine nothwendige Consequenz der ganzen Gedankenreihe, welche vorausgeht; denn nur wenn dem jeweiligen Träger des Amtes auch die wesentlichen Merkmale des letzteren zuerkannt werden, ist eine Gewähr dafür vorhanden, daß dasjenige, was der Organismus der Kirche darstellen soll, auch wirklich vorhanden sei. Es bedurfte daher auch nur eines äußern Anstoßes, um diese Anschauung zur Geltung zu bringen und damit den Schlußstein in das ganze System einzufügen. Dieser Anstoß erfolgte durch den Kampf der Kirche mit

der Gnosis und dem Montanismus; denn die Behauptung, im Besitze der apostolischen Lehre zu sein und die Idee der Heiligkeit der Kirche auch ohne die Heiligkeit aller einzelnen Glieder derselben in sich zu verwirklichen, konnte denselben nur dann mit Erfolg entgegengestellt werden, wenn Amt und Amtsperson sich wesentlich deckten. Von da ab werden daher die Attribute des alttestamentlichen Priesterthums ohne Einschränkung auf den Clerus übertragen. Als Inhaber der priesterlichen Würde erscheinen bei Cyprian ausschließlich die Bischöfe. Sie allein sind im Besitze der apostolischen Lehrtradition, haben als dispensatores dei die Gewalt des Bindens und Lösenden, vollziehen für die Laien eine besondere Intercession bei Gott, besitzen gleich den Hohenpriestern des alten Bundes die Disciplinargewalt und bringen als Stellvertreter Christi das neustamentliche Opfer der Eucharistie. Die Identität der Amtsidee und der persönlichen Amtsthätigkeit wird dabei als bewirkt gedacht durch eine besondere Geistesmittheilung. Von einem priesterlichen Rechte der Gemeinde kann nun nicht mehr die Rede sein, und wenn dieselbe auch noch an der Wahl der Bischöfe theilnimmt, so hat dieß doch nur den Sinn einer formellen Anerkennung, denn der Episcopat wird nicht von der Gemeinde abgeleitet, vielmehr entsteht diese erst durch die amtliche Thätigkeit jenes; der Clerus ist also der Gemeinde gegenüber autonom geworden und diese sinkt zur bloßen Parodie herab. Daß diese Vorstellungen über die Idee des alttestamentlichen Priesterthums weit hinausgehen, wird sich unten zeigen. Die Anschauungen von dem Wesen der Kirche und des Amtes, wie sie Cyprian zuerst dogmatisch fixirt hat, liegen der ganzen folgenden Entwicklung der kirchlichen Verfassung zu Grunde. Mit ihnen ist der Organismus der Hierarchie in den Grundzügen vollendet, denn die Einbuße der geringen Rechte, welche die Laien in der Folge noch besaßen, die Gliederung des Clerus bis hinauf zu der cathedra Petri und die fortgehende Steigerung des Sacramentsbegriffes bringen im Grunde nichts, was mehr als bloße Ausführung der gegebenen Grundlage gewesen wäre.

Ähnliche Erscheinungen zeigt aber auch die Geschichte des Protestantismus. Zwar ist zur Zeit noch Streit darüber, ob diejenige Ansicht von dem Verhältnisse der allgemein priesterlichen und amtlichen Thätigkeit, welche im 17. Jahrhundert bei den lutherischen Theologen geltend wurde, einen Abfall von den Grundgedanken der Reformation oder eine consequente Entwicklung derselben darstelle. Aber wenn auch die Frage, ob sich nicht in der Lehre Luther's vom Sacramente

Elemente finden, welche eine katholisirende Anschauung vom Amte begünstigen, unseres Erachtens noch nicht zum Austrage gekommen ist, so leidet es doch keinen Zweifel, daß die soterologische Basis, auf welcher die reformatorische Lehre und zumal die Luther's ruht, keine Amtstheorie zuläßt, welche mit einem Verluste allgemein priesterlicher Rechte verbunden ist, so daß also gelegentliche Aeußerungen der Reformatoren, welche hiermit im Widerspruche stehen, nicht den Anspruch darauf machen könnten, als Theile der reformatorischen Totalanschauung angesehen zu werden. Denn die Grundthese der evangelischen Dogmatik, das materiale Princip des Protestantismus, ist auch von Luther nicht nur niemals abgeändert, sondern ursprünglich (ebenso wie bei Melancthon) sogar in streng prädestinarianischer, also jeden Gedanken an menschliche Heilsvermittlung ausschließender Weise ausgesprochen worden. Von hier aus aber ist jeder Kirchen- und Amtsbegriff unmöglich, wodurch dem priesterlichen Stande der Gläubigen irgend welche Attribute entzogen werden. Denn wenn der Glaube an die Gnade Gottes in Christo als der alleinige Heilsgrund für den Sünder erscheint, so vermag auch er allein die Kirche zu constituiren, die Gläubigen gehören also nicht bloß zur Kirche, sondern sie sind die Kirche selbst und als solche im Besitze aller Heilsgüter. Das Amt kann also auch nur aus der Gemeinde hervorgehen und seine Functionen sind im Grunde Functionen dieser selbst. Damit stimmt es überein, wenn Luther die Kirche definirt „als eine Gemeinschaft aller derer, die in rechtem Glauben, Liebe und Hoffnung leben als die Gemeinde der Heiligen auf Erden unter ihrem Haupte Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen in Einem Glauben, Sinne und Verstand.“ Diese Gemeinschaft ist ihm daher auch „die Mutter, welche einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes“, so daß also die Verkündigung des Wortes und die Spendung der Sacramente nur als eine Function der gläubigen Gemeinde aufgefaßt werden kann. Das particuläre Priesterthum der Kirchenbeamten ist ihm dagegen nur „ein heidnischer oder jüdischer Brauch, der zum Schaden der Kirche aufgekommen ist“. Alle Christen sind nach Luther wahrhaft geistlichen Standes, ein Christ ist „aller Dinge mächtig“, und was er thut, gilt „ebenso viel, als wenn Gott selbst herabkäme und Alles selbst thäte“. Wo er lehrt und ermahnt, da ist man schuldig, solches „als Gottes Wort“ von ihm anzunehmen. Alle Christen haben die Macht zu lehren, zu taufen, das Abendmahl zu reichen, zu binden und zu lösen, geistliche Opfer zu bringen, Fürbitte zu thun und über



die öffentliche Lehre zu urtheilen <sup>1)</sup>. Daher geht das Amt auch aus dem allgemeinen Priesterthum hervor, indem die Gemeinde um der Ordnung willen Einen oder Mehrere aus der Gesamtheit erwählt und ihnen ihre Functionen überträgt, ohne dadurch gehindert zu sein, sie privatim und im Nothfalle selber zu verrichten. Das concrete Amt existirt also nur jure humano und einen besonderen priesterlichen Charakter hat Luther demselben niemals zuerkannt. Denselben Anschauungen begegnen wir bei Melanchthon. Die Kirche ist ihm eine „congregatio membrorum Christi quae vere credunt et obedunt Christo“. Glaube und Wiedergeburt also, welche Melanchthon in untrennbaren Zusammenhang setzt, machen die eigentliche Substanz der Kirche aus; die Functionen des Amtes dagegen, Predigt und Sacrament, sind nur die sichtbaren Zeichen, worin sich das Dasein jener offenbart. Dieselben begründen also nicht die Kirche, sondern sie setzen dieselbe vielmehr schon voraus und können also nur als Mittel zu ihrer Erhaltung, Fortpflanzung und Vervollkommnung gedacht sein. Die Kirche stellt sich mithin lediglich in der Gemeinde dar, gleichviel ob dieselbe schon eine bestimmte Organisation erhalten hat oder nicht; denn theils können die Gemeindeglieder sich gegenseitig das Wort verkünden und die Sacramente spenden, theils haben sie an dem geschriebenen oder auch nur gedachten Worte ein „ministerium ecclesiae“, wie dieß z. B. da der Fall sein muß, wo das öffentliche Amt seinen Beruf nicht erfüllt. Ohne ministerium ist daher zwar nach Melanchthon keine Kirche möglich, ja die Kirche ist ihm ein „coetus alligatus ad vocem seu ministerium evangelii“, daher er den Gedanken einer unsichtbaren Kirche neben der sichtbaren verwirft; aber dieß ministerium fällt ihm nicht zusammen mit dem pastoralen Amte. Die gesamte Kirchengewalt ist somit im Besitze der Gemeinde, als ein unveräußerliches Gut, das ihr Niemand zu nehmen befugt ist, und das Amt geht aus dieser hervor. Dennoch ist nach Melanchthon das Amt göttlichen und menschlichen Ursprungs zugleich. Denn Gott erweckt und erhält in der Gemeinde allezeit Kräfte, welche befähigt sind, denselben das Wort auf die rechte Weise zu vermitteln. Indem nun die Gemeinde sich aus diesen Diener am Worte beruft, erwählt und verordnet, entsteht das besondere Amt. Diesem liegt die Predigt, die Absolution, die Administration der Sacramente und die Jurisdiction ob, jedoch nicht in dem Sinne, als begeben sich die Gemeinde ihres

<sup>1)</sup> Weitere Belege vgl. bei S p e n e r, das geistliche Priesterthum, Anhang, und Preger, Geschichte der Lehre vom Amte.

Rechts; denn da nach Melancthon alle diese Verrichtungen nur verschiedene Formen einer und derselben Thätigkeit, der Verkündigung des Evangeliums, sind, so behält die Gemeinde im Grunde die private Ausübung der gesammten Kirchengewalt und kann daher in keiner Weise ihrer priesterlichen Rechte beraubt werden <sup>1)</sup>. Die Lehre vom Amte bei Zwingli und Calvin stimmt hiermit überein, nur daß die streng prädestinarianische Anschauung die Selbstständigkeit der Gemeinde nur noch bestimmter vor Augen führt; denn da die Vermittelung des Evangeliums an die Einzelnen von Seiten des Amts hiernach nur die zeitliche Ausführung eines absoluten göttlichen Decrets ist, so kann das Amt in keiner Weise darauf Anspruch machen, der Heilsgrund für die Gläubigen zu sein. Wenn aber Taufe und Abendmahl, welche ausschließlich dem Amte übertragen sind, für nothwendig erklärt werden, so wird doch hierdurch die Verwirklichung der Erwählung nicht in Abhängigkeit vom Amte versetzt, weil das geschriebene Wort, das auch im Sacramente die eigentliche Substanz bildet, Allen gegeben ist und jene Nothwendigkeit bloß eine *necessitas de praecepto* und für das ordentliche Gemeindeleben ist. Die reformirte Erwählungslehre bringt aber noch eine weitere Eigenthümlichkeit mit sich. Da nämlich die Realität der göttlichen Erwählung dem eigenen Bewußtsein sowohl als dem Anderer zweifelhaft würde, wenn sie sich nicht sichtbarlich kund gäbe, so muß die Rechtfertigung aus dem Glauben von der Wiedergeburt abhängig gemacht und daher die sichtbare Ausgestaltung des christlichen Gemeindelebens nicht wie bei Luther dem freien Drange des inneren Lebens überlassen, sondern mit sittlicher Nothigung angestrebt werden. Dazu aber bedarf es der weitesten Theilnahme der Laien an dem kirchlichen Leben. Der auf die Organisation der Gemeinden und praktische sittliche Thätigkeit gerichtete Geist der reformirten Kirche ist daher nicht bloß ein Erzeugniß nationaler und politischer Eigenthümlichkeiten, sondern die Consequenz eines dogmatischen Principes, dem freilich die Art des romanischen Volksgeistes zu Hülfe kam. An die Stelle dieser Ansichten vom Amte, die im Wesentlichen Eins sind, tritt nun im 17. Jahrhundert bei den lutherischen Theologen eine Theorie, die das gerade Widertheil derselben ist. Nach dieser ist das Amt in Folge göttlicher Einrichtung an einen bestimmten Stand gebunden, daher auch nur dieser das Recht hat, das Wort zu verkündigen und die Sacramente zu verwalten. Diejenigen, welche durch ordentliche Berufung in diesen

<sup>1)</sup> Siehe die Belege bei Heppc, die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche, 1854, und in den locis von Melancthon, Abschnitt de ecclesia.

Stand eintreten, werden von Gott durch Mittheilung besonderer Amtsgaben befähigt, fruchtbar zu wirken. Diese Wirksamkeit ist nicht abhängig von der Frömmigkeit der betreffenden Person, sondern es kommt bloß darauf an, daß die reine Lehre verkündigt werde, daher auch ein Gottloser das Pfarramt bekleiden kann. Hierbei kann natürlich von einem priesterlichen Recht der Gemeinde nicht mehr die Rede sein, die Gemeinde ist nichts durch sich selbst und Alles durch das Amt und hat diesem gegenüber, so lange seine Wirksamkeit nur dogmatisch correct ist, bloß zu hören und zu gehorchen. Luther's Lehre vom allgemeinen Priesterthum aber wurde dadurch entkräftet, daß man sagte, sie gehöre zu denjenigen Elementen in seinen Schriften, welche aus seiner Beschäftigung mit der Mystik herrührten und daher nicht nachzuahmen seien <sup>1)</sup>. Die reformirte Kirche blieb zwar in der Theorie von solchen Ausschreitungen frei, aber praktisch ist es auch in ihr zu keinem adäquaten Ausdruck für die Idee des allgemeinen Priesterthums gekommen. So fest auch der Grundsatz stand, daß die Gemeinde die Trägerin der Kirchengewalt sei und ein unveräußerliches Recht auf Mitwirkung bei dem Kirchenregiment habe, so war doch ihre Vertretung durch politische Organe dem nicht entsprechend und die Presbyterien wurden häufig dadurch, daß sie sich durch Cooptation fortpflanzten, zu selbständigen Corporationen. Es würde zur Erklärung dieses Umschwungs nicht ausreichen, auf die Hindernisse hinzuweisen, welche die Ausführung der reformatorischen Grundsätze fand. Freilich ist es nicht zu leugnen, daß die Unmündigkeit des Volks, die enge Verbindung der Kirche mit dem Staate, die Extravaganzen der schwärmerischen Parteien, später die Drangsale des dreißigjährigen Kriegs einer freien Organisation der Kirche sehr ungünstig waren, aber die Erfahrung lehrt, daß die Energie eines reinen und einhelligen religiösen Bewußtseins auf die Dauer allen Widerstand der äußeren Verhältnisse überwindet. Es ist daher zu vermuthen, daß in der religiösen und dogmatischen Anschauungsweise selbst ein Umschwung eintrat, der dieselbe befähigte, sich der äußeren Lage der Kirche zu assimiliren. Und daß es sich so verhält, dazu sind Anzeichen genug vorhanden. Die lutherische Lehre von den Sacramenten ließ, wo sie nicht, wie bei Luther selbst, von einer lebendigen Religiosität getragen wurde, eine Deutung zu, wonach der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens in dem formellen Charakter derselben, statt in ihrer ethischen Wirkung im Subjecte gefunden wurde.

<sup>1)</sup> Vgl. Engelhardt, B. E. Löcher nach seinem Leben und Wirken, 1853, S. 189 f. 202.

Während nach evangelischem Maßstab die dogmatische Correctheit der Predigt und Sacramentspendung kein Beweis weder für ihre religiös-sittliche Wirkung, noch für ihren religiös-sittlichen Ursprung ist, daher sie nur als *signum externum ecclesiae* gelten kann, ist sie nach dieser Vorstellung recht eigentlich das constitutive Princip der Kirche und das Criterium für ihre Beurtheilung. Dadurch allein würde freilich noch keine Herrschaft des Amts über die Gemeinde begründet. Da nun aber um der Ordnung willen Predigt und Sacrament fast ausschließlich im Besitz der öffentlichen Aemter sind, für die Wahrheit aber, daß das Amt seine Functionen durch Uebertragung von der Gemeinde erhält, keine rechtliche Form vorhanden ist, so ist es wesentlich das Amt, welches die Kirche repräsentirt, und die Gemeinde wird zur *ecclesia audiens* herabgedrückt. Nicht um ihres Glaubens willen ist die christliche Gemeinde vorhanden, sondern weil sie das Wort hört und die Sacramente empfängt. Der Glaube kann dabei nur als Erkennen und Bekennen gedacht sein, und daß er so gedacht und seines lebendigen ethischen Gehalts entleert wird, darin haben wir die Grundursache für die Corruption der Lehre von der Kirche und vom Amte zu suchen. Der Begriff des allgemeinen Priesterthums wurde durch diese Anschauung factisch illusorisch gemacht, und nur die Fähigkeit des evangelischen Gemeinbewußtseins und der Umstand, daß die *unio sacramentalis* nicht als kraft des Amts geschehend vorgestellt werden konnte, verhinderten es, daß das evangelische Amt nicht wiederum zum priesterlichen Clerus wurde. Das Gesagte gilt zwar zunächst nur für die lutherische Kirche, aber auch die gleichzeitige Erstarrung der reformirten Kirche in Dogma und Verfassung, wodurch eine freie Bewegung des Gemeindelebens unmöglich wurde, muß auf eine Verflachung der soterologischen Grundgedanken zurückgeführt werden. — Der lutherischen Orthodorie des 17. Jahrhunderts setzte der Pietismus wiederum die ursprünglichen Grundgedanken der Reformation entgegen. Indem derselbe das Wesen des christlichen Glaubens in die persönliche Hingabe des Willens an Christum setzte, konnte er die Kirche nur als die Gemeinde der Gläubigen und Wiedergeborenen fassen. Da sich nun der Proceß des Glaubens und der Wiedergeburt auch ohne das öffentliche Amt durch private Erbauung vollziehen kann, so ist dasselbe kein wesentliches Merkmal der Kirche; wo es aber vorhanden ist, da ist es dieß bloß durch den Willen der Gemeinde. Von einer nach göttlichem Rechte existirenden Amtsinstitution, welche die einzelnen Amtspersonen nur gleichsam in sich aufnimmt, kann daher nicht die Rede



sein, sondern das Amt hat seinen Bestand nur in wiedergeborenen und charismatisch ausgerüsteten, zum Dienst an der Gemeinde berufenen Persönlichkeiten, so daß ein ministerium irregenitorum in sich selber nichtig ist. Auf die Lehre vom allgemeinen Priesterthum mußte hierbei besonders Gewicht gelegt werden und dieselbe ist daher auch von Spener erneuert worden <sup>1)</sup>. Das geistliche Priesterthum ist ihm das durch die Wiedergeburt erlangte Recht aller Christen, die priesterlichen und prophetischen Functionen des geistlichen Opfers in Verkündigung des Wortes, Gebet und Segen auszuüben. In der ersten dieser Functionen aber unterscheidet es sich von dem besonderen Predigtamt nur dadurch, daß es nicht öffentlich vor der Gemeinde, vor Allen und über Allen, das Wort darbietet, sondern mit und bei Andern nach Maßgabe des Charisma's ermahnt, erbaut und belehrt, ohne dabei von dem Amte abhängig zu sein, dem gegenüber es vielmehr das Recht hat, die öffentliche Lehre zu prüfen und Falsches von sich zu weisen. Obgleich die reformatorischen Gedanken Spener's nicht die Kraft gehabt haben, eine neue Organisation der deutschen Kirchen herbeizuführen, so sind sie doch ein wirksames Ferment im evangelischen Gesamtbewußtsein geworden. Sie haben die falsche Auctorität des Amtes gebrochen, eine freie christliche Thätigkeit auf Grund des allgemeinen Priesterthums geweckt und die Gestaltung unabhängiger christlicher Gemeinschaften hervorgerufen oder doch begünstigt. Von der neueren Theologie wieder aufgenommen, sind sie, nachdem ihnen Schleiermacher zuerst eine wissenschaftliche Form gegeben, der Hauptsache nach in derselben herrschend geworden. Doch hat auch sie es bis jetzt nicht vermocht, eine von einem durchgreifenden Princip getragene Lehre von der Kirche und ihrer Organisation zu geben, und noch viel weniger, dieselbe in's Leben zu führen. Die Schuld daran trägt hauptsächlich die geringe Einhelligkeit der Ansichten über die Grundgedanken des Christenthums und die Befangenheit in Anschauungen, welche bloß von der geschichtlichen Form der evangelischen Kirche hergenommen sind und daher eine energische Erfassung apostolischer Grundsätze hindern, zum Theil liegt sie aber auch in der rechtlichen Stellung der Kirche, welche die religiöse Selbstthätigkeit niederhält und keine freie Ausgestaltung des Gemeindelebens zuläßt. Es konnte daher auch nicht ausbleiben, daß von derjenigen Seite, welche in der Lehre der lutherischen Kirche den adäquaten Ausdruck für das Christenthum sieht, der Versuch gemacht wurde, mit

<sup>1)</sup> In seiner Schrift: das geistliche Priesterthum aus göttlichem Worte kürzlich beschrieben. 1677 u. f.

dem lutherischen Dogma zugleich den lutherischen Amtsbegriff zu erneuern, um auf diese Weise die vermeintliche Auflösung des kirchlichen Lebens aufzuhalten. Die Hauptsätze der dahin gehörenden Theorie sind folgende <sup>1)</sup>: Das wahre Fundament der Kirche ist nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern das Amt. Dasselbe ist eine in sich abgeschlossene, von Christus eingesetzte Institution, welcher der Schatz der Gnadenmittel anvertraut ist, daher dieselben auch nur in der Hand des Amtes kräftig sind. Nur diejenigen, welche durch ordentliche Berufung Glieder dieser Institution geworden sind, können also in wirksamer Weise Vergebung der Sünden ertheilen und die Gnadengaben des Sacramentes spenden; denn wenn auch der Laie das Recht hat, das Wort zu verkündigen, so kann er dieß doch nur zum Trost und zur Verheißung thun, nicht aber mit dem Erfolg realer Mittheilung der dem Worte innewohnenden Kraft. Zu dem allgemeinen Priesterthum aber steht das Gnadenmittelamt in keinem Verhältnisse der Abhängigkeit; die jenem zustehenden Functionen sind lediglich die Opfer des Gebetes, des Wohlthuns und der Heiligung nach Analogie des alttestamentlichen Priesterthums, zu welchem dagegen das Amt des Neuen Testaments keine Beziehung hat. Die Kirche ist also principiell ein Organismus von Gnadenmitteln und Gnadenmittelämtern, welcher sich durch diese zur Gemeinde der Gläubigen erweitert. Hiergegen kann man sich nicht auf Luther's Lehre vom allgemeinen Priesterthum berufen, denn diese gilt nur gegenüber dem römischen Priesterbegriff, nicht aber gegenüber dem evangelischen Gnadenmittelamte; noch auch auf die Lehre der Schrift von den Charismen, denn das Charisma ist nicht die Quelle des Amtes, sondern der Segen, welchen Gott auf das vorhandene Amt legt. Die Wendung, welche in diesen Sätzen die neuere Theologie genommen hat, ist der oben besprochenen analog und läßt daher schließen, daß auch hier eine Verflachung der evangelischen Heilslehre stattgefunden, wozu es in den betreffenden Darstellungen auch an Spuren nicht fehlt.

Der Verlauf unserer geschichtlichen Betrachtung bestätigt zur Genüge den oben ausgesprochenen Satz, daß die Auffassung des Verhältnisses von Amt, Kirche und allgemeinem Priesterthum in Abhängigkeit von dogmatischen Anschauungen steht, und zwar im letzten Grunde von solchen, welche die Verwirklichung der christlichen Heils-idee im Einzelnen betreffen. Dieselbe kann aber nach evangelischer An-

<sup>1)</sup> Wir folgen hierbei der Darstellung von Kliefoth und Löhe, wozu wir die Belege unten geben.

sicht nicht anders sich vollziehend gedacht werden, als durch Aufnahme der Lebenszwecke Christi in den persönlichen Willen, d. h. durch Glauben und Wiedergeburt. Die Consequenzen, welche sich aus diesem Verhältnisse ergeben, werden also für den Gegenstand unserer Untersuchung unbedingte Gültigkeit in Anspruch nehmen dürfen und zugleich den Maßstab für die Kritik aller dahin gehörenden Auffassungen bilden müssen. Empfangen aber jene Grundbegriffe ihren Inhalt aus der Lehre und dem Leben Christi, so werden wir auch von hier auszugehen und demgemäß zuerst den Begriff des neutestamentlichen Priesterthums aus dem Bewußtsein Christi zu entwickeln haben. Dieses aber kann nur geschehen mit Bezugnahme auf das alttestamentliche Priesterthum.

Die Idee des mosaischen Priesterthums beschränkt sich keineswegs auf die Stellvertretung des Volkes vor Jehova, ja diese bildet nicht einmal das Hauptmerkmal der priesterlichen Würde. Als der eigentliche Grundgedanke, woraus der priesterliche Stand hervorgeht, erscheint vielmehr die besondere Angehörigkeit an Jehova, das Gott heilig und geweiht Sein und in Folge dessen das Sichihnnahen. Die Bedingung dieses Verhältnisses aber ist die nach göttlicher Anordnung übernommene Askese. Daher ist das alttestamentliche Priesterthum nicht in dem Sinne particular, als bilde es eine vom Volk grundverschiedene Klasse von Menschen, welche im ausschließlichen Besitze irgend welcher religiösen Güter sei, sondern es soll das nur in höherm Maße sein, was im Grunde Merkmal des ganzen Volkes ist, aber durch die Verkettung desselben mit den irdischen Verhältnissen nicht zur vollkommenen Darstellung kommen kann. Der priesterliche Charakter des ganzen Volkes ist daher mit der Aufrichtung eines besondern Priesterthums keineswegs erloschen und tritt im Stande des Nasiräers durch die damit verbundene Askese in erhöhtem Grade hervor. In seinem Verhältnisse zum Volk ist also der Priester Repräsentant seiner religiösen Würde und in Folge dessen sein Stellvertreter vor Jehova, was im Geseze ausdrücklich hervorgehoben wird, indem Jehova sich den Stamm Levi anstatt aller Erstgeborenen zum Eigenthum erwählt (4 Mos. 3, 44 ff.). Dagegen ist es falsch, ihn als Stellvertreter Jehova's anzusehen, als seien seine priesterlichen Handlungen Offenbarungen des göttlichen Willens, denn wo er als im Namen Gottes redend dargestellt wird, geschieht es in keinem andern Sinne als bei dem Richter, Volksführer oder Propheten, also nicht in seiner besondern Eigenschaft als Priester. Von diesem Gesichtspunkte müssen daher auch die priesterlichen Func-

tionen des Opfers, der Rechtspflege, der Unterweisung im Gesetz, des Segnens aufgefaßt werden; von dem entgegengesetzten wären sie geradezu unverständlich. Zwar schon in der alten Kirche ist das Opfer dazu benutzt worden, um dem Priesterstande den Gedanken einer mittlerischen Stellung zwischen Gott und den Menschen unterzulegen, allein der Opferritus blieb dabei unbegriffen. Die Berufung auf das alttestamentliche Priesterthum zur Begründung einer absoluten Amtsgewalt und einer mittlerischen Stellung zum Volke, wodurch der Priester zum Organe des göttlichen Willens wird, wie solche zuerst von Cyprian versucht worden ist, verfehlt daher, auch abgesehen davon, daß sie auf neutestamentlichem Standpunkte keine Gültigkeit hat, ihren Zweck.

Das Priesterthum des alten Bundes ist also keine in sich abgeschlossene Erscheinung, so daß es keiner weiteren Entwicklung fähig wäre, sondern es zeigt die Tendenz, über seine zeitliche Gestalt hinaus zu einer vollkommeneren Ausgestaltung der ihm zu Grunde liegenden Idee zu gelangen. Wir denken dabei jedoch nicht bloß an die Uebertragung der priesterlichen Würde auf die Gesamtheit, denn obgleich es uns gerade auf dieses Moment ankommt, so ist dasselbe doch nur ein abgeleitetes; die Entwicklung muß vielmehr bei der Art der priesterlichen Thätigkeit beginnen. So lange diese sich nämlich zunächst auf dem Gebiete der Askese bewegt, ist sie unfähig, Gemeingut zu werden, denn es liegt in dem Wesen der Askese, daß sie nur von Einzelnen und unter besondern Verhältnissen ausgeübt werden kann. Erst wenn dieselbe auf das Gebiet des sittlichen Willens übergeleitet wird, vermag sie Aller Beruf zu werden. Die Ansätze zu einer dem entsprechenden Fortentwicklung des alttestamentlichen Priesterthums finden sich bereits in dem vorchristlichen Judenthum. Das Dringen der Propheten auf sittliche Heiligung und Opferung des eigenen Willens, die Blüthe der Synagoge neben dem Tempelcultus, ja selbst das Priesterthum der Essener zeigt das Bestreben, die priesterliche Thätigkeit zu ethisiren oder zum Gemeingut zu machen. Aber den Proceß wirklich vollzogen zu haben, ist das Werk Jesu Christi. Dieß nachzuweisen, wird unsere nächste Aufgabe sein.

Zwar vermögen wir uns hierbei nicht auf einen directen Ausspruch Christi über das alttestamentliche Priesterthum zu stützen, aber es fehlt dennoch nicht an Andeutungen, aus denen sich eine hinlänglich klare Ansicht über diesen Punkt gewinnen läßt. Wir können es als exegetisch feststehend betrachten, daß der Ausspruch Christi, er sei



nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen, lediglich den Sinn hat, daß er die Legislation des Moses und der dieselbe fortführenden Propheten zu idealer Vollendung bringen wolle. Diese Vollendung aber besteht nach den Beispielen, welche er Matth. 5, 21 ff. giebt, sowie nach anderweitigen Beispielen darin, daß er das bereits im Gesetze enthaltene Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten der Art zum Principe erhebt, daß alle anderen Gebote nur Geltung haben, sofern und soweit sie Anwendungen dieses Einen sind. Dieß hat zunächst eine Modification des Begriffs des Gesetzes zur Folge. Während nämlich die Vorschriften des mosaischen Gesetzes sich der großen Mehrzahl nach auf Handlungen beziehen, so daß also die Gerechtigkeit vorwiegend als Bestimmtheit der Handlungsweise erscheint, wird das Gesetz nunmehr zu einer Norm für die Gesinnung erhoben. Das sittliche Verhalten vollzieht sich also nicht mehr dadurch, daß das Subject sich in Beziehung zu einer außer ihm liegenden Norm setzt, sondern durch die Auswirkung einer Dualität seines inneren Lebens, der Einheit zwischen göttlichem und menschlichem Zweck und Willen, oder mit anderen Worten: das Gesetz wird zu einem dem Menschen immanenten Princip, das die sittliche That aus sich hervorruft. Hiernach nun kann der priesterliche Stand nicht mehr in einer durch äußere Normen geregelten asketischen Lebensweise bestehen, sondern in einem durch die Liebe zu Gott und Menschen bestimmten und einzig auf ethischem Gebiete liegenden Verhalten. Das Gesetz verliert also nicht allein seinen transcendentalen Charakter, sondern es müssen auch alle Theile desselben außer Kraft gesetzt werden, welche nicht Ausdruck jenes höchsten Lebenszweckes, sondern bloß asketischer und ritueller Natur sind. Daß Christus diese Consequenzen selbst gezogen habe, dafür sprechen seine Andeutungen über den Werth des Opferdienstes, der Sabbathruhe, der Reinigungen; aber es ist freilich erst das Werk des Apostels Paulus, dieselben dialectisch aufgezeigt und praktisch geltend gemacht zu haben. Gleichwohl kann nicht gesagt werden, daß auf diese Weise die priesterlichen Functionen aufhörten, sondern dieselben erfahren nur eine Umwandlung aus ihrer rituellen Gestalt in ihre ideale Wahrheit. Dieß gilt namentlich in Betreff des Opfers. Die Grundidee desselben, welche in den verschiedenen Opfertgattungen nur in verschiedener Form erscheint, ist die Hingabe der Persönlichkeit des Opfernden an Jehova, symbolisch dargestellt durch die Darbringung eines Theiles des eigenen Erwerbes an den Altar als die Stätte Jehova's. Mit der Vollendung des Gesetzes nun hört dieser

Ritus auf, nicht aber das Opfer überhaupt, sondern die Opferidee verkörpert sich fortan in sittliche Handlungen und wird daher von den Aposteln ohne Bedenken auf das christliche Gebiet übertragen. Ebenso bleibt auch die auf das Gesetz gehende priesterliche Thätigkeit bestehen, denn das erfüllte Gesetz bleibt Gesetz, selbst auch nach dem Apostel, der Christus des Gesetzes Ende nennt (vgl. Röm. 3, 31 mit 10, 4), und muß daher fortwährend Gegenstand der Pflege und Unterweisung sein.

Es gehört zu dem Lebenswerke Christi, daß er die Vollenendung von Gesetz und Propheten nicht allein theoretisch erörtert, sondern auch thatsächlich in seiner Person dargestellt und so die Priesteridee zur lebendigen Anschauung gebracht habe. Zwar tritt die Bezeichnung Christi als Priester erst später auf, aber die Voraussetzungen dazu finden sich bereits in seinen eigenen Worten. Wenn er seinen Tod als einen Act der Heiligung, d. h. der Hingabe an den göttlichen Willen, bezeichnet (Joh. 17, 19, vgl. Marc. 8, 30 ff.), so ist hierin der Grundgedanke des Opfers gegeben; an einer andern Stelle aber (Marc. 14, 24) nennt er seinen Tod geradezu ein Bundesopfer. Ebenso ist in jener Erfüllung des Gesetzes die priesterliche Function der Gesetzesbewahrung gegeben. Auf dieser Grundlage ist die Bezeichnung des Gekreuzigten als Opfer den Schriftstellern des Neuen Testaments sehr geläufig geworden. Aber den Priesterbegriff ausdrücklich auf ihn angewandt zu haben, ist das Verdienst des Hebräerbriefes. Die Grundlage der ganzen Vorstellung ist auch hier offenbar das besondere Verhältniß, worin der Priester zu Gott steht, denn wenn auch die Opferfunction den Mittelpunkt bildet, um welchen sich die ganze Exposition des Verfassers dreht, so ist doch diese wiederum nur der Ausdruck für einen ethischen Proceß, die Hingabe an den göttlichen Heilszweck (vgl. 5, 8. 10, 5 ff.). Durch diesen ist er für die Ausübung seines hohenpriesterlichen Berufs befähigt worden, welche wesentlich darin besteht, seinen Todesgehorsam vor Gott als Versöhnungsoffer geltend zu machen (vgl. 9, 24 ff. 7, 25). Die priesterliche Thätigkeit am Gesetz aber ist hierin eingeschlossen, sofern durch den Tod Christi ein neues Bundesverhältniß zwischen Gott und Menschen aufgerichtet ist, worin das Gesetz in Herz und Sinn geschrieben ist (9, 15 ff. 8, 10.). Die Modificationen, welche der Hebräerbrief mit dem Priesterbegriff des Alten Testaments vorgenommen hat, sind somit keine andern als die, welche wir bereits oben nachgewiesen haben. Daher liegt auch in dem Priesterthum Christi nicht der Gedanke

einer göttlichen Stellvertretung <sup>1)</sup>, sondern als Priester ist er der Stellvertreter der Menschheit vor Gott. Die Einzigkeit seines priesterlichen Standes aber besteht darin, daß er als Hoherpriester die Totalität der neutestamentlichen Priesteridee in sich darstellt.

Hiermit ist das allgemeine Priesterthum nicht allein im Principe gegeben, sondern auch die Möglichkeit seiner factischen Herstellung geboten. Diese aber kann sich nur dadurch vollziehen, daß jeder Einzelne, der durch göttliche Berufung in Beziehung zu Christo gesetzt ist, den Proceß der Hingabe an den göttlichen Willen nachbildend in sich vollbringt und so in den Stand des Gott nahe und heilig Seins tritt, also durch Glauben und Wiedergeburt. Durch den Gehorsam des Glaubens (Röm. 1, 5, vgl. 2 Cor. 10, 5, Hebr. 5, 9) erhalten sie Zugang zu Gott (Hebr. 10, 19 ff.; Eph. 2, 18), und die dadurch hervorgerufene Erneuerung des sittlichen Verhaltens (Eph. 4, 23 f.) führt sie in den Stand der Heiligkeit (1 Cor. 1, 2 und 30), darin sie Gott dienen (Hebr. 12, 28). Diese Momente, dem alttestamentlichen Priesterbegriff analog, constituiren den priesterlichen Stand des neuen Bundes. Daher genügt es nicht, zur Begründung des allgemeinen Priesterthums auf den Glauben oder die Rechtfertigung aus dem Glauben zurückzugehen, denn die priesterliche Stellung fordert nicht allein ein religiöses, sondern auch ein sittliches Verhalten, also Glauben und Wiedergeburt zusammen <sup>2)</sup>. Zu dem alttestamentlichen Priesterthum steht dieß neue nun zwar einerseits im Gegensatz, sofern die priesterliche Würde, nur

<sup>1)</sup> Dieß ist die gewöhnliche Auffassung, der auch Tholuck in seiner Abhandlung über den Opfer- und Priesterbegriff (Beilagen zum Hebräerbrieft, S. 108, vgl. 102) folgt. Daß hierbei wesentliche Punkte der neutestamentlichen Anschauung von dem Werke Christi verdunkelt werden, können wir hier nur andeuten.

<sup>2)</sup> Auch bildet die Rechtfertigung aus dem Glauben für sich, wenigstens wenn sie nach lutherischer Art nur in losen Zusammenhang mit der Wiedergeburt gesetzt wird, kein zureichendes Criterium zur Beurtheilung der verschiedenen Theorien vom Amte. Namentlich läßt sich die gesetzliche Richtung der nachapostolischen Zeit, aus der man gewöhnlich den Ursprung der Hierarchie herleitete, nicht, wie Preger in seiner „Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte“ (1857) thut, allein aus der Verdunkelung der Lehre von der Rechtfertigung erklären, denn sie besteht ja eben darin, daß das sittliche Verhalten des Subjects seines Ursprungs aus einem demselben immanenten Princip beraubt und in die Sphäre des objectiven, vereinzelter und durch äußerliche Normen geregelten Handelns verlegt wird, also zunächst in einer Depravation der Lehre von der Wiedergeburt. Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Ritschl in seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche“, S. 398 f.

noch an religiös-sittliche Bedingungen gebunden, Gemeingut geworden ist, aber indem auch dem alttestamentlichen Bewußtsein das mosaische Priesterthum nur die zeitlich und räumlich beschränkte Gestaltung einer univervellen Idee war, ist es andererseits die Fortsetzung und Vollen-  
dung desselben. Dieser Gesichtspunkt tritt bei Johannes und Petrus hervor. Die im Geseze (2 Mos. 19, 6) enthaltene Idee eines priesterlichen, heiligen, Gott angehörigen Volkes sehen sie in der Christenheit verwirklicht. Die Christen sind eine heilige Priesterchaft, ein auserwähltes Geschlecht, ein Volk des Eigenthums, mit königlicher Würde bekleidet, sofern sie Theil haben an der messianischen Welt-herrschaft (Offenh. Joh. 1, 6; 5, 10; 1 Petr. 2, 5 u. 9).

Wir statuiren auf Grund dieser Auseinandersetzung für die Lehren vom Amte vorläufig folgende Sätze: Sind Glaube und Wiedergeburt das zeugende Princip für die gesammte christliche Lebenshätigkeit, so sind sie es auch für das Amt, da dasselbe sonst außerhalb dieser stehen würde, und eine Deduction des christlichen Amtsbegriffes kann daher nur dann Gültigkeit beanspruchen, wenn sie im letzten Grunde auf diesem Principe ruht. Hieraus aber ergiebt sich die für unseren Zweck wichtige Wahrheit, daß das Amt nicht den Grund des allgemeinen Priesterthums bildet, sondern umgekehrt erst aus diesem und durch dieses entsteht, sofern ja der christliche Priesterstand kein von Glaube und Wiedergeburt verschiedenes Verhältniß ausdrückt, sondern lediglich eine Qualität des glaubenden und wiedergeborenen Subjects bezeich-  
net. Deshalb können aber auch Amt und allgemeines Priesterthum nicht als coordinirte Institutionen betrachtet werden, denn dieß forderte zwei coordinirte Principien <sup>1)</sup>, deren Position vom evangelischen Stand-  
punct unmöglich ist.

Was nun die Functionen des allgemeinen Priesterthums betrifft, so begreifen dieselben Alles in sich, was Effect des priesterlichen Cha-  
racters ist, also die Totalität christlicher Lebenshätigkeit. Zwar scheint weder die Analogie mit dem alttestamentlichen Priesterthume, wornach nur das Opfern, Lehren, Segnen und Richten als priesterliches Wir-  
ken erscheint, noch die Anschauung des Neuen Testaments, welches

<sup>1)</sup> Hierher gehört der von Kliefoth (Acht Bücher von der Kirche, I, S. 281 ff.) aufgestellte Unterschied zwischen dem neutestamentlichen Gnadenmittel und dem allgemeinen Priesteramt, dessen Willkür schon Preger (a. a. O. S. 218 ff.) hinlänglich aufgedeckt hat. Mit dem Nachweis, daß derselbe weder schriftgemäß noch in dem Wesen der Sache begründet sei, wie auch das Folgende zeigen wird, fällt im Grunde die ganze Kliefoth'sche Theorie zusammen.



wesentlich nur die geistlichen Opfer (1 Petr. 2, 5) der Wohlthätigkeit (Jac. 1, 17; Hebr. 13, 16, vgl. Phil. 4, 18), des Dankes (Hebr. 13, 15) und der Heiligung (Röm. 12, 1), so wie die Verkündigung des Evangeliums (Röm. 15, 16; Phil. 2, 17, vgl. 1 Petr. 2, 9) mit dem priesterlichen Stande in Verbindung bringt, diese weite Ausdehnung zu rechtfertigen. Allein der erstere Umstand ist nur die Folge der Schranken, welche dem alttestamentlichen Priesterthum anhaften, der letztere aber hat seinen Grund nicht in einer inneren Nothwendigkeit, sondern darin, daß kein neutestamentlicher Schriftsteller sich auf eine ausführliche Exposition des Priesterbegriffes überhaupt eingelassen hat. Doch zeigt schon die neutestamentliche Lehre von dem Priesterthum Christi, sowie der freie Gebrauch, den Paulus von der Opferidee macht (vgl. Röm. 15, 16; Phil. 2, 17), daß die Berechtigung zu unserer Auffassung vorhanden sei; dieselbe ist aber auch durch die Priesteridee selbst, in deren Wesen jene Beschränkung nicht begründet sein kann, gefordert.

Betrachten wir nun die priesterliche Thätigkeit genauer, so ist dieselbe zunächst eine innere und umfaßt als solche alle in der Sphäre der Innerlichkeit beharrenden Functionen, welche die Erhaltung, Fortentwicklung und Vollendung des priesterlichen Charakters bezwecken. Indem aber der Gläubige in Beziehung sowohl zu gleichartigen als zu andersartigen, d. h. zu nicht-priesterlichen, Persönlichkeiten tritt, entsteht zugleich eine Bethätigung der priesterlichen Würde nach außen, und diese Bethätigung ist, obschon sie die innere zur Voraussetzung hat, ein nicht minder nothwendiges Moment als die letztere, so daß, wo dieselbe nicht einträte, sondern das priesterliche Leben sich von der Außenwelt abschlösse, diesem ein nothwendiges Merkmal, die Liebe, fehlte. Der Bereich dieser Thätigkeit sind also einerseits die Gläubigen, andererseits die Welt. Beides aber gehört zusammen, sofern dieselben wechselseitig auf einander einwirken, so daß also jede Bethätigung des Priesterthums an den Gläubigen zugleich eine Bethätigung an der Welt in sich schließt, und umgekehrt. Was aber ihre einzelnen Momente anlangt, so entsprechen dieselben denen jener inneren, d. h. sie umfassen alle christlichen Lebensäußerungen, welche den Zweck haben, diejenigen religiösen Functionen, welche das Wesen des eigenen priesterlichen Charakters ausmachen, auch in Andern zu wecken, zu stärken und zu bewahren. Nur darin greifen sie über jene hinaus, daß in Bezug auf die Welt dieses Verhältniß zugleich erst begründet werden muß. Die nach außen gehenden Functionen des christlichen

Priesterthums können wir also beschreiben als die Begründung, Förderung und Bewahrung der priesterlichen Würde Anderer. 1) Die Begründung des priesterlichen Verhältnisses vollzieht sich zunächst durch die Verkündigung des Evangeliums, doch verstehen wir dieselbe hier natürlich im weitesten Sinne von jeder Kundmachung des Werkes Christi, geschehe dieselbe nun im engsten oder weitesten Kreise, durch Wort oder Schrift, innerhalb der heidnischen oder christlichen Welt. Dieselbe fordert aber auch, daß das Evangelium nicht bloß Inhalt der Erkenntniß, sondern auch des zweckbildenden Willens werde. Dieß geschieht jedoch nicht bloß durch die Macht des objectiven evangelischen Wortes, sondern auch durch die der christlichen Persönlichkeit, in welcher das Christenthum eine subjective Gestalt, einen concreten Ausdruck gewonnen hat. Der Christ ist also nicht allein Verkündiger des Evangeliums, sondern auch Erzieher zum Evangelium, dieß Wort im umfassendsten Sinne genommen. Und endlich bedarf es neben der allgemeinen einer individuellen Darbietung und Zueignung der christlichen Heilsbotschaft. Diese geschieht einestheils durch das Wort, andernteils, in der Taufe, durch symbolische Handlung. 2) Die Förderung der priesterlichen Würde setzt die Begründung voraus und bewegt sich also nur im Bereiche der Priester selber. Es entfaltet sich hier eine große Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten, denn dieselbe erstreckt sich auf alle Beziehungen, worin der Gläubige zu Gott, zu Christo und zu andern Menschen steht; doch können wir folgende Hauptmomente unterscheiden: a) Da der priesterliche Stand Anfechtungen von innen und außen erleidet, das priesterliche Leben des Einzelnen der Belebung und Ergänzung durch andere Individualitäten bedarf, so erwächst dem allgemeinen Priesterthum hieraus ein Beruf zum Ermahnen, Ermuntern und Trösten, zum gegenseitigen Austausch von Empfindungen und Erfahrungen, zur Fürbitte, mit Einem Worte eine priesterliche Seelsorge des Einen am Andern. b) Da die Wiedergeburt niemals eine absolute ist, sondern auch in dem Wiedergeborenen die Sünde, obwohl sie im Principe überwunden ist, nachwirkt, so muß die Erlösung und Versöhnung in Christo dem Einzelnen immer wieder zur Aneignung dargeboten werden. Auch dieß geschieht entweder durch das Wort oder, im Abendmahl, durch sinnbildliche Handlung. c) Da ferner der priesterliche Charakter, damit er die ganze geistige Existenz des Menschen umfasse, auch eine intellectuelle Thätigkeit erfordert, um so mehr, da er auch seinerseits wiederum von dieser Nahrung und Kräftigung empfängt, so hat das allgemeine Priesterthum die Aufgabe,

sich einander in der rationellen Erkenntniß des Christenthums zu fördern, also einen Beruf zu theologischer Forschung und Lehrthätigkeit in Wort und Schrift. d) Da endlich der Trieb nach sinnlicher Darstellung des inneren Lebens in dem Gläubigen das Bestreben hervorruft, auch der priesterlichen Thätigkeit einen sinnlich anschaubaren Ausdruck zu geben, diesem Bestreben aber zugleich die sittliche Tendenz innewohnt, in Andern gleiche Empfindungen oder Vorstellungen hervorzurufen, so hat das allgemeine Priesterthum auch einen Beruf zum christlichen Cultus und zur christlichen Kunst. 3) Die Bewahrung der priesterlichen Würde begreift diejenigen Bethätigungen des priesterlichen Standes in sich, welche zum Zwecke haben, diesen in Andern vor Störungen oder vor dem Untergange zu schützen. Dieß geschieht zwar im Allgemeinen auch durch alle bisher genannten Functionen, da dieselben jedoch nicht ausreichen, insbesondere auch noch dadurch, daß das Fleisch, welches diese Störung durch Auflehnung wider den Geist bewirkt, zur Unterwerfung unter diesen gezwungen wird. Dahin ist alle Art von Zucht und Strafe zu rechnen, werde dieselbe nun bloß durch das Wort oder durch Vorenthaltung priesterlicher Rechte ausgeübt. Der Zweck ist hierbei ein doppelter, die Restitution des priesterlichen Lebens in dem Sünder selber und sodann die Abwehr des Anstoßes in Andern durch Schärfung des Gewissens.

Durch diese Thätigkeit des allgemeinen Priesterthums entsteht eine vielseitige Wechselwirkung zwischen den Gläubigen, vermöge deren jedes einzelne Subject ein Object priesterlicher Wirksamkeit ist, ein lebendiger Austausch individueller Kräfte, eine Mannichfaltigkeit von Bethätigungen des Einen am Andern, mit andern Worten ein religiöses oder priesterliches Gemeinwesen. Dieses Gemeinwesen nennen wir Kirche. Doch darf dieser Ursprung der Kirche nicht in der Form zeitlich differenter Momente gedacht werden, als ginge dem Dasein der Kirche die Bethätigung des allgemeinen Priesterthums, dieser Bethätigung der priesterliche Charakter der Einzelnen voran. Denn so wenig Religion als bloßer, inactiver, Zustand denkbar ist, so wenig auch die priesterliche Würde ohne entsprechende innere wie äußere Thätigkeit. Vielmehr ist mit dem Einen auch das Andere gegeben, und da nun die letztere nothwendig als Wechselwirkung zwischen den Gläubigen erscheint, so ist mit dem allgemeinen Priesterthum zugleich die Kirche gesetzt und wir können dieselbe daher definiren als die Einheit des allgemeinen Priesterthums. Diese Einheit ist jedoch keine rein collective, keine bloße Summe christlicher Lebensäußerungen, sondern,

wie der priesterliche Charakter selbst nach unserer obigen Darlegung nicht aus einem Complex priesterlicher Merkmale besteht, vielmehr ein ursprüngliches Ganze darstellt, welches in diesen Merkmalen sein Wesen entfaltet, so bildet auch die Kirche in sich eine organische Einheit und ihre empirischen Lebensäußerungen sind dieser Einheit gegenüber lediglich endliche Darlegungen ihres inneren Wesens. Sie hat also nur einem Theile ihres Wesens nach äußerliche Wirklichkeit; sofern sie dagegen dieses ihr Wesen noch nicht in und an dem natürlichen Leben realisiert hat, d. h. der Totalität ihrer Merkmale nach, ist sie eine ideale Potenz, der keine geschichtliche Existenz adäquat ist. Als solche steht sie nach Analogie aller organischen Erscheinungen nicht allein über aller endlichen Wirklichkeit, sondern auch, zeitlich betrachtet, vor derselben, und wenn wir daher oben die Kirche aus der Bethätigung des allgemeinen Priesterthums entstehen lassen, so haben wir damit nur ihren zeitlichen Eintritt in die Welt bezeichnet; ihr metaphysischer Ursprung liegt wie der des allgemeinen Priesterthums selbst in einem übergeschichtlichen Princip, welches die reale Gemeinschaft im Glauben und damit die Kirche erst hervorruft. Der Träger und geschichtliche Ausgangspunkt dieses Principis ist Christus selber. Indem er dasselbe durch seine gesammte hohenpriesterliche Wirksamkeit in die Welt setzt, wird es in derselben zu einer wirksamen Macht, welche das Leben der Menschheit seiner Herrschaft zu unterwerfen trachtet. Es ist die Ureinheit des priesterlichen und kirchlichen Lebens, aus der die Mannichfaltigkeit christlicher Thätigkeit emanirt. In dem Kreise der Jünger tritt die Kirche zuerst in die geschichtliche Wirklichkeit und dieser wird wiederum die treibende Kraft zu weiterer Entfaltung.

Diese Definition der Kirche ist nicht allein eine Consequenz unseres Principis, sondern auch der neutestamentlichen Anschauung von der Kirche. Dieß ergibt sich schon aus der Betrachtung von Matth. 16, 18. Die Gemeinde, von der hier Christus spricht, kann nicht eine bestimmte Ortsgemeinde sein, sondern es ist die Gesammtheit der Gläubigen, die Gemeinde schlechthin. Wenn aber diese Gemeinde auf Petrus als den ersten Bekenner gegründet werden soll, so kann dieß nur geschehen durch Gründung einer örtlich und zeitlich unschriebenen Gemeinschaft von Menschen, wie sie 18, 17 f. vorausgesetzt wird. Mithin ist der Begriff der *ἐκκλησία* übergeschichtlich und geschichtlich zugleich. Aber auch Paulus handhabt denselben so, daß die bezüglichen Prädicate bald über die Ortsgemeinde und den empirischen Bestand des Gemeindelebens hinausgehen, bald mit diesem zusammenfallen, also die Idee und Wirklichkeit der Kirche zugleich treffen. Wenn



wir dagegen die Kirche als in der Person Christi latitirend ansahen, so können wir uns zwar hierfür nicht direct auf eine Schriftstelle berufen, aber was der Herr von dem Reiche Gottes sagt, muß auch von der Kirche gelten; denn da auch das Reich Gottes als Gemeinschaft der Gläubigen vorgestellt werden muß, so kann zwischen beiden Begriffen kein anderer Unterschied obwalten, als daß der erstere den theologischen und hierin eingeschlossen den teleologischen Gesichtspunkt einnimmt, der letztere dagegen den anthropologischen. Nun bezeichnet sich Christus Luc. 17, 21 selbst als das Reich Gottes, denn das *ἐνὸς ὑμῶν* hat an dieser Stelle nicht die Bedeutung „in euch“, sondern „in eurer Mitte“, weil die Worte ja an die Pharisäer gerichtet sind (vgl. auch 11, 20) <sup>1)</sup>. Von hier aus angesehen, treten auch erst die beiden Stellen Matth. 13, 31 f. und 33 in das rechte Licht. Das Himmelreich wird mit einem Senfkorn und mit einem Sauerteig verglichen, die dadurch, daß sie ihre Kraft von innen nach außen entfalten, das Wachsthum des Reiches Gottes herbeiführen. Dieser Vergleich ist aber nur dann vollkommen zutreffend, wenn das Himmelreich nach seinem principiellen Anfang gemeint ist. Dieser Anfang ist die Persönlichkeit Christi selbst, d. h. der ethische Inhalt dieser Persönlichkeit ist das zeugende Princip für alle Lebenserscheinungen des Reiches Gottes und folglich auch der Kirche.

Dagegen trifft unsere Definition mit der Lehre von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche nur theilweise zusammen. Die Intention dieser Lehre, die schon Zwingli in seiner *expositio fidei* Christ. (art. ecclesia) mit denselben Ausdrücken aufgestellt habe, ist offenbar, die katholische Veräußerlichung der Kirche, nach welcher die *ecclesia profitentium* und ihre Organisation mit der *ecclesia vere credentium* identificirt wird, abzuwehren. Jener werden alsdann alle Merkmale der Idee der Kirche zuerkannt, dieser nur ihre rituelle Gestalt. Aber wenn auch der Vorwurf nicht berechtigt ist, daß dadurch die Kirche in zwei getrennte Kreise getheilt werde, indem die altprotestantischen Dogmatiker beide nur als zwei Seiten derselben Sache auffassen und daher die sichtbare Kirche nicht bloß auf die Nichtwiedergeborenen, sondern auf Alle beziehen, so sind doch zuvörderst beide Begriffe ohne organischen Zusammenhang, so daß sie weder eine gemeinsame Wurzel haben, noch einer aus dem andern abgeleitet werden kann. Ferner ist schon von Schleiermacher mit Recht geltend gemacht

<sup>1)</sup> Mit dieser Auffassung streitet das Vorhergehende in B. 21 und 20 nur scheinbar, denn das Reich Gottes entzieht sich eben dadurch der sinnlichen Beobachtung, daß es in Christo verborgen ist.

worden, daß die unsichtbare Kirche sich durch ihren Widerstand gegen die Welt manifestiren und daher sichtbar werden müsse; und ebenso wird, wenn doch die Merkmale lauterer Predigt und Sacraments-spendung nur der unsichtbaren Kirche gelten können, dieser zugleich Sichtbarkeit zuerkannt. Wenn endlich der unsichtbaren Kirche Infallibilität beigelegt wird, so paßt dieß nur auf die Idee derselben, nicht aber auf ihre Realität, da die Infallibilität absolute Wiedergeburt voraussetzt. Soll daher die Lehre ihren Zweck erfüllen, so bedarf sie wenigstens einer formellen Correctur. Diese wird ihr zu Theil, wenn wir die Kirche in der obigen Weise als überwirklich und wirklich zugleich fassen.

Im geraden Gegensatz zu unserer Auffassung steht diejenige Theorie, wornach die Kirche als ein aus Instituten, Aemtern und Ständen gegliederter Organismus erscheint. Nach dieser muß das Amt als die Quelle des allgemeinen Priestertums aufgefaßt werden, daher sie schon oben ihre Widerlegung gefunden hat. Ist die Kirche lediglich die Einheit des allgemeinen Priestertums, so werden wir vielmehr sagen müssen, daß das Amt kein nothwendiges Merkmal derselben sei, wofür die Kirchengeschichte mehr als Einen Beleg bietet. Dasselbe gilt aber auch von der kirchlichen Organisation überhaupt. Dasselbe ist freilich ein Moment der Weiterentwicklung des priesterlichen Gemeinlebens, aber niemals dieses selber; oder wer wollte behaupten, daß die vom Apostel Paulus gegründeten Gemeinden keine Kirchengemeinschaft gebildet hätten, weil sie durch kein anderes Band zusammengehalten wurden als durch die Uebereinstimmung im Glauben und wechselseitigen Erweis christlicher Liebe? Es ist daher eine ungerechtfertigte Verengerung des Begriffes der Kirche, wenn man eine Reihe von Erscheinungen christlichen Lebens nur deshalb nicht zur Kirche rechnet, weil sie in keiner Beziehung zu den kirchlichen Organen stehen, oder wenn man das allgemeine Priestertum in Gegensatz zur Kirche stellt. Geschichtlich äußert sich diese Ansicht darin, daß man die Kirche erst durch die Apostel gegründet sein läßt, als sei der Kreis der um den Herrn versammelten Jünger nicht selber schon Kirche gewesen, denn wenn auch die priesterlichen Functionen in diesem Kreise noch nicht zu umfassender Ausübung kamen, so ist derselbe doch nicht denkbar ohne alle wechselseitige Bethätigung des Glaubens <sup>1)</sup>.

Empirisch erscheint die Kirche als eine Mannichfaltigkeit zeitlich, örtlich und politisch geschiedener Gemeinschaften, welche sich hinwie-

<sup>1)</sup> Hiermit stimmt das Wort Christi Matth. 16, 18 überein, denn dasselbe kann nicht den Sinn haben, er wolle durch Petrus und die andern Apostel die

derum auf Grund gemeinsamer Merkmale physischer und ethischer Art zu höheren Einheiten zusammenschließen. Die letzteren nennen wir nach jezigem Sprachgebrauche Kirchen, die ersteren Gemeinden, beide aber sind nur endliche Erscheinungen der Einen idealen Kirche. Gemeinde und Kirche verhalten sich jedoch nicht so zu einander, daß jene nur ein Theil dieser wäre, vielmehr stellt nach biblischer Anschauung jede Gemeinde den Leib Christi, den Tempel Gottes, also die Idee der Kirche dar. Aber sofern diese Idee in einer größeren Gesamtheit von Gläubigen vollkommener realisirt ist, tritt die Kirche als ein höheres Ganzes über die Gemeinde hinaus, doch immer nur in der Art, daß die letztere in sich selbst wiederum eine organische Einheit, einen relativ selbständigen Organismus bildet. Die Verkehrung dieses Verhältnisses ist ein wesentliches Moment in der allmählichen Corruption der katholischen Kirchenverfassung gewesen, denn wenn nach Ausbildung einer christlichen Gesamtkirche die Gemeinde nur als ein Theil dieser erschien, so wurden dadurch die Gemeindebeamten zu Kirchenbeamten, die Gemeinde selbst zur bloßen Parochie, die dem Clerus als unorganisirte Masse gegenübersteht. Es ist ein großes Verdienst der Reformatoren, insbesondere Luther's, das ursprüngliche Verhältniß wieder an's Licht gestellt zu haben, aber dasselbe ist praktisch freilich gerade in der lutherischen Kirche am wenigsten zur Anerkennung gekommen. Für die katholische Auffassung ließe sich jedoch mit einem Scheine der Wahrheit geltend machen, daß ja geschichtlich die Kirche älter sei als die Gemeinde. Denn wenn Christus auf den Petrus als Befenner die messianische Gemeinde gründen will, diese Gründung sich dann dadurch vollzieht, daß auch die übrigen Jünger sich zum Messias bekennen, und nun der Jüngerkreis sich zur jerusalemitischen Gemeinde erweitert, so ist offenbar, daß diese Gemeinde nicht bloße Ortsgemeinde war, sondern zugleich die christliche Gesamtkirche repräsentirte und durch sie erst die Ortsgemeinden entstanden. Allein die Priorität der Kirche würde nur dann die Selbständigkeit der Gemeinde aufheben, wenn diese als bloßer Zuwachs jener anzusehen wäre. Dieß aber ist so wenig der Fall, als der Gläubige deshalb, weil er durch die priesterliche Thätigkeit eines Anderen gläubig geworden, zum selbstlosen Anhange desselben wird. Vielmehr wie hier-

---

Gemeinde auf Petrus bauen, sondern Petrus als der erste Befenner der Messianität des Herrn soll das Fundament der Kirche bilden, auf welchem der Herr selber baut, indem er durch seine weitere Wirksamkeit auch Andere zu demselben Bekenntnisse führt. Die bekennenden Jünger bilden also die erste Gemeinde, aus deren priesterlicher Thätigkeit die Uebrigen hervorgehen.

durch wieder eine selbständige priesterliche Persönlichkeit entsteht, so entsteht auch durch die Missionsthätigkeit der Gesamtkirche jedesmal wieder der Leib Christi, die Kirche, also ein selbständiger Organismus. Wenn daher die von der Muttergemeinde zu Jerusalem aus gestifteten Ortsgemeinden keine selbständige Organisation bekamen, sondern von jener abhängig blieben, so war das nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt ihrer Entwicklung.

Ist nun die Kirche lediglich die Gemeinschaft des allgemeinen Priesterthums, an deren Spitze Christus, der Hohepriester, steht, so folgt, daß dieselbe als solche denselben priesterlichen Charakter hat, der auch jedem Einzelnen in ihr zukommt, und daß sie also zu denselben Functionen den Beruf und das Recht hat, welche dem einzelnen Priester zukommen, und dieß gilt sowohl von der Gesamtkirche als von der Gemeindefirche. In Betreff des beiderseitigen Verhältnisses aber geht hieraus zugleich hervor, daß die Kirche nicht die Functionen der einzelnen Priester absorbiert oder auch nur beherrscht, sondern bloß als Collectivpersönlichkeit dasselbe ausübt, was die Einzelpersönlichkeit ausübt. Hierzu aber bedarf es besonderer Organe, denn theils liegt es in der Natur der kirchlichen Functionen, daß sie nicht von Allen zugleich versehen werden können, theils setzen sie eben als Gesamtfunktionen besondere Fähigkeiten voraus. Wie es nun aber im Wesen aller Organisationen begründet ist, daß das Organ nicht von außen an die Sache herangebracht werde, sondern aus derselben hervorgehe, so müssen auch die Organe der Kirche von dieser selbst producirt werden. Dieß aber kann nur auf folgende Weise geschehen: Indem der Geist Christi die Persönlichkeiten durchdringt, entstehen auf der Grundlage natürlicher Anlagen und unter dem Einflusse des christlichen Gemeingeistes besondere Befähigungen zu bestimmten priesterlichen Functionen. Da nun der priesterliche Stand dieselben der Gesamtheit offenbar macht, indem er die Begabten treibt, ihr Charisma an Andern zu bethätigen, so bieten sich derselben durch das allgemeine Priesterthum selbst diejenigen Persönlichkeiten dar, deren sie zur Organisation ihrer Thätigkeit bedarf. Ueberträgt nun die Gesamtheit diesen ihre priesterliche Function, damit sie dieselbe auf Grund ihres eigenen priesterlichen Standes ausüben, so entsteht das kirchliche Amt, und wir können dasselbe daher definiren als die Organisation des allgemeinen Priesterthums. Seine allgemeine Voraussetzung ist die Zugehörigkeit zum allgemeinen Priesterthum, der reale Grund seiner eigenthümlichen Existenz das Charisma, die Bedingung seiner Wirksamkeit die Anerkennung von Seiten der Gemeinde



oder Kirche. Da nun aber die priesterlichen Functionen mannichfaltig sind, so wird auch eine Mannichfaltigkeit von Aemtern entstehen und dieselbe wird um so größer sein, je vielseitiger das priesterliche Leben in der Gesamtheit ist, wofür die apostolischen Gemeinden ein be-  
redtes Zeugniß ablegen. Es wird sich ferner aber auch ein Unterschied herausstellen zwischen Kirchen- und Gemeindeämtern, d. h. zwischen Organen der Einzelgemeinde und einer Gesamtheit von Gemeinden.

Daß wir mit dieser Ableitung des Amtes auf dem Boden des Neuen Testaments stehen, ergibt sich aus der einfachsten Analyse von Stellen wie 1 Cor. 12, vgl. 16, 15 f. u. Apostelg. 6, 3; Röm. 12, 5 ff.; Eph. 4, 11. Die Herleitung des Amtes aus dem Charisma ist hier so offenbar, daß wir nicht nöthig haben, auf eine Widerlegung derjenigen Ansicht einzugehen, welche darin nicht die Wurzel, sondern eine bloße Zugabe des Amtes sieht <sup>1)</sup>. Zugleich aber ist auch klar, wie ungenügend die Theorie ist, wornach das Amt bloß um der Ordnung willen vorhanden ist, denn dasselbe hätte hiernach keinen tiefern Grund als eine äußere Nothwendigkeit.

Der göttliche Ursprung des Amtes beruht also einzig darin, daß es aus dem Charisma hervorgeht. Durch dieses vollzieht sich ein göttlicher Beruf zu amtlicher Thätigkeit, der durch die Vocation von Seiten des allgemeinen Priesterthums zugleich zu einem menschlichen wird. Beide Momente aber gehören nothwendig zusammen. Wo also kein der Amtsfunction entsprechendes Charisma vorhanden ist, kann dasselbe zwar jure humano, d. h. durch den Willen der Gesamtheit bestehen, ist aber in sich selber nichtig, und dasselbe muß auch von dem eigenen priesterlichen Stande der Amtsperson gesagt werden. Daher giebt von evangelischem Standpunkte das Amt der Person, welche es bekleidet, niemals einen höhern Werth, als diese schon in sich selber hat, ein ministerium irregenitorum ist aber für denselben gar keins. Ebenso constituirt auch das Charisma nicht für sich allein schon das Amt. Wird daher die göttliche Berufung verkannt, so ist dennoch kein Recht zur Ausübung amtlicher Functionen vorhanden, denn hierdurch würde der priesterliche Charakter der Gesamtheit, der weder durch den Irrthum noch durch zeitliche Verirrungen ethischer Art aufgehoben wird, verletzt. Dagegen kehrt die uns entgegenstehende Amtstheorie das Verhältniß geradezu um. Während für uns das Amt nur in den concreten Personen existirt und daher von einer rein

<sup>1)</sup> Hierauf kommt es in der That hinaus, wenn Böhe (Kirche und Amt, Neue Aphorismen, 1853, S. 26) nur dem „mit dem Amt gesetzten“ Charisma das *ἐνέργημα*, die Kraft, zuschreibt.

objectiven, an sich inhaltslosen Amtsinstitution nur für die logische Abstraction die Rede sein kann, ist es nach jener eine reine Form, gleichsam ein leeres Gefäß, in welches der Inhalt erst hineingegossen werden muß. Diese Form ist göttlichen Ursprungs, indem Christus das Amt der neutestamentlichen Diaconie (nach 2 Cor. 3, 6 ff.) einfür allemal eingesetzt hat, und der göttliche Charakter des concreten Amtes beruht also nicht auf dem Charisma, sondern auf der Theilnahme an einer göttlichen Institution, welche durch eine menschliche Causalität, die Vocation, vermittelt wird. Diese Ansicht, die im tiefsten Grunde auf Verkenning der innersten Wesenheit des Christenthums beruht, ist nicht allein, wie der ganze Verlauf unserer Erörterung zeigt, dogmatisch haltlos, sondern sie vermag sich auch vor der Geschichte nicht auszuweisen. Denn es ist nicht nachzuweisen, daß Christus eine ständige, für alle Zeiten gültige Amtsform geschaffen habe, sondern er hat die Organisation der Gemeinde ebensowohl wie die Einrichtung des Cultus der freien Entwicklung des christlichen Geistes überlassen. Die Berichte der Evangelisten (vgl. besonders Marc. 3, 13 f.) über die Einsetzung der Apostel lauten nicht so, als habe er damit die Gründung einer Amtsinstitution bezweckt, sondern er wählt sich aus der Zahl der Jünger diejenigen, welche er für befähigt hielt, heraus, um sie zu dem apostolischen Berufe vorzubereiten und auszusenden. Das Amt wird also hier nur mit und in der Person gesetzt, nicht aber kommt die Person zu dem in abstracto gegründeten Amt hinzu. Daß aber Christus Anleitung zur Gründung des Presbyterats oder anderer Gemeindeämter gegeben habe, davon ist nicht nur keine Spur vorhanden, sondern die Wandlungen, welche diese Ämter schon in der apostolischen Zeit durchmachten, und der Unterschied, welcher dabei zwischen Juden- und Heidenchristen geltend wurde <sup>1)</sup>, bürgen dafür, daß dieselben sich aus den lebendigen Bedürfnissen heraus gestalteten. Ebenso zeigt der Zusammenhang, worein die bei Paulus aufgezählten Ämter mit dem Charisma gesetzt sind, daß dieselben nicht die Geltung ein- für allemal eingesetzter Typen haben sollten. Eine bloß nach göttlichem Rechte existirende, absolute Form des christlichen Amtes giebt es also nicht, und es ist nicht viel mehr als eine Curiosität, wenn das lutherische „Gnadenmittelamt“ als das allein echt apostolische hingestellt wird. Ueberhaupt hat das moderne pastorale Amt gar kein Analogon in der apostolischen Kirche.

In Bezug auf das Verhältniß von allgemeinem Priesterthum

<sup>1)</sup> Vgl. Ritschl a. a. O. S. 415 ff. und 356 f.

und Amt ergibt sich aus dem Vorhergehenden, daß beide nicht specifisch verschieden sein können, sondern daß das Amt lediglich diejenige Art des allgemeinen Priesterthums ist, welche mit dem Priesterthum der Gesamtheit durch Uebertragung von Seiten dieser identisch geworden ist. Deßhalb kann aber auch kein specifischer Unterschied zwischen den beiderseitigen Functionen gesetzt werden, als habe das allgemeine Priesterthum bloß das Recht zur Verheißung, das Amt dagegen zu realer Mittheilung christlicher Heilsgüter <sup>1)</sup>, sondern der Erfolg und die Wirkung sind nothwendig dieselben. Das Amt tritt also nicht aus dem Bereiche des allgemeinen Priesterthums heraus, am allerwenigsten in der Weise, daß es eine Suprematie über dasselbe in Anspruch nehmen dürfte, sondern die Amtsperson bleibt vor wie nach Glied der priesterlichen Gemeinschaft und übt an derselben lediglich Diaconie aus. Von einem besondern, sogenannten geistlichen, Amtsstande sollte daher in evangelischen Kirchengemeinschaften, streng genommen, auch nicht einmal die Rede sein. Hieraus folgt jedoch nicht, daß das Amt in unbedingter Abhängigkeit von dem Gesamtwillen stehe, sondern weil eben darin die im Namen der Gesamtheit zu vollziehende Bethätigung des priesterlichen Standes mit der Bethätigung des eigenen Priesterthums identisch geworden ist, dieses sich aber nur von dem Hohenpriester absolut abhängig weiß, so bleibt das Amt insofern selbständig, als es sich zu keiner Amtsfunktion verstehen darf, welche diese Abhängigkeit und somit die eigene priesterliche Würde verletzte. Wofern also Störungen des christlichen Gemeindebewußtseins eintreten, hat sich das Amt dem Gesamtwillen so lange zu widersetzen, bis diese Störungen überwunden sind.

Es ist hier der Ort, auf einen Einwurf einzugehen, der, wenn er triftig wäre, unsere ganze Anschauung von dem Verhältnisse des Amtes und allgemeinen Priesterthums umstieße. Dieser Einwurf betrifft den Apostolat, denn derselbe bezeichnet nach der gewöhnlichen Ansicht eine ganz singuläre Stellung, die weder das allgemeine Priesterthum zur Voraussetzung hat, noch sich bloß auf das Charisma gründet, noch endlich der Anerkennung der Gemeinde bedarf. Allein eine genauere Betrachtung zeigt, daß diese Vorstellung aller geschichtlichen Wahrheit entbehrt. Denn wenn doch nothwendig angenommen werden muß, daß die Jünger sich in priesterlichem Stande befanden, als sie von dem Herrn zu Aposteln gewählt wurden, so setzt also schon um deßwillen der Apostolat das allgemeine Priesterthum voraus.

<sup>1)</sup> Vgl. Löhe a. a. O. S. 25.

Aber der Umstand, daß die Zwölfe aus einer größeren Zahl von Jüngern ausgewählt wurden, zeigt auch, daß der Umfang des allgemeinen Priesterthums größer war als der des Apostolats. Dagegen scheint die Ableitung der apostolischen Würde aus dem Charisma mit den Merkmalen zu streiten, welche von den Aposteln selbst als zu dieser gehörig angegeben werden. Petrus nennt Apostelg. 1, 21 als Requisit des zu erwählenden Apostels, daß er Zeuge des ganzen Lebenslaufs Christi gewesen, und Paulus macht, wo er seine apostolische Würde vertheidigt (1 Cor. 9; Gal. 1 und 2) geltend, daß er den Auferstandenen gesehen, daß er in Folge göttlicher Berufung Apostel sei und das Evangelium durch göttliche Offenbarung empfangen habe. Allein die beiden ersten Merkmale können nicht als nothwendiges Erforderniß angesehen werden, denn es wäre sonst, was das erste betrifft, unerklärlich, wie die Urapostel den Paulus als Apostel anerkennen konnten, was sie doch thatsächlich gethan haben (Gal. 2), das zweite aber würde voraussetzen, daß die Zwölfe erst nach der Auferstehung des Herrn Apostel geworden, was gegen die Angaben der Evangelisten streitet. Die beiden anderen endlich haben das Charisma zur subjectiven Bedingung. Wenn Christus sich aus dem Jüngerkreise Einige zu Aposteln erwählt, so kann der Maßstab bei dieser Wahl ebenso wie bei der des Matthias nur das Charisma gewesen sein, und wenn Paulus, um seine Befähigung zum Apostelamte darzuthun, sich auf Offenbarungen beruft, so leidet es doch auch keinen Zweifel, daß er dieselben unter den Gesichtspunkt des Charisma's stellt (vgl. 1 Cor. 14, 6 und 26). Der subjective Grund des Apostolats ist also das Charisma, wie denn Paulus denselben auch geradezu als solches bezeichnet (1 Cor. 12, 28 ff.), und der göttliche Verus zu apostolischer Wirksamkeit muß mithin als durch dieses vermittelt gedacht werden. Was aber den letzten Punkt anlangt, so ist die apostolische Würde weder ohne menschliche Anerkennung denkbar, da sie ja sonst wirkungslos geblieben wäre, noch hat sie factisch ohne dieselbe bestanden. Dieß geht nicht nur aus der Wahl des Matthias hervor, sondern auch Paulus hebt die Anerkennung seines Amts von Seiten der anderen Apostel hervor und wird nach Apostelg. 13, 1 ff. durch antiochenische Gemeindeglieder geradezu mit demselben betraut, daher seine Berufung auf den göttlichen Ursprung seiner Würde nicht dem menschlichen überhaupt, sondern nur dem rein menschlichen entgegengesetzt ist und bloß den Zweck hat, zu zeigen, daß er den Zwölfen nicht nachstehe. Aus dieser Sachlage geht bereits zur Genüge hervor, daß der Apostolat keine privilegierte Klasse von Personen, sondern ein kirchliches Amt überhaupt



bezeichnet, dasjenige nämlich, welches mit der Verkündigung des Evangeliums und der Gründung von Gemeinden unter den Ungläubigen beauftragt ist. Paulus selbst macht den freiesten Gebrauch von dem Apostelnamen, indem er nicht nur den Barnabas (1 Cor. 9, 5 f., vgl. Gal. 2, 9 und Apostelg. 14, 4) und Jacobus (Gal. 1, 19), sondern auch wahrscheinlich noch Andere (Röm. 16, 7; 1 Cor. 15, 7) als Apostel bezeichnet<sup>1)</sup>. Es ist willkürlich, hier von Aposteln im engeren und weiteren Sinne zu reden<sup>2)</sup>, selbst auch dann, wenn man das Schauen des Auferstandenen oder eine Berufung in apokalyptischer Form oder die Augenzeugenschaft des irdischen Wirkens Christi für die apostolische Würde fordert, da diese Merkmale nicht auf die Zwölfe und Paulus beschränkt waren (vgl. z. B. 1 Cor. 15, 6; Apostelgesch. 8, 26; Luc. 10, 1). Der letztere zählt auch den Apostolat ohne jede Einschränkung unter den Aemtern mit auf (1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11). Das Amt des Apostels ist mithin nur Eins und nur die Personen unterscheiden sich durch ihre besondere Begabung und historische Stellung. Auf diesen allein, nicht aber auf exceptionellen Amtsfunktionen beruht daher auch die kirchliche Auctorität der ersten Apostel Christi, und es hieße den großartig universellen Charakter des Christenthums verkennen, wollte man zu Gunsten einer äußeren Auctorität den Apostolat zu einem Privilegium bestimmter Personen machen. Nach dieser Ansicht hätten die Apostel eine die ganze Kirche umfassende Behörde gebildet, welcher die gesammte Kirchengewalt anvertraut war. Aber es ist auch nicht von einer einzigen Amtsfunktion nachzuweisen, daß sie allein von den Aposteln ausgeübt worden wäre. Dieselbe Gewalt, die nach Matth. 16, 19 Petrus in Betreff der Disciplin besitzt, wird 18, 18 (vgl. B. 17) auch der Gemeinde zuerkannt, wozu 1 Cor. 5, 3 ff.

<sup>1)</sup> Dagegen wird Philippus, der jerusalemitische Gemeindepfleger, Apostelg. 21, 9 als Evangelist bezeichnet. Wenn nun auch aus Eph. 4, 11 hervorgeht, daß dieser Ausdruck nicht gleichbedeutend mit Apostel ist, so berechtigt doch nichts zu der Behauptung Meyer's (zu Apostelg. 21, 9) u. A., daß es bloße Hülfsmissionare gewesen seien, die, weil sie nicht von Christo unmittelbar berufen seien (an dieses letztere Merkmal hält sich auch Ewald, Gesch. d. Volks Israel, VI, 213), bloß unter apostolischer Auctorität gelehrt hätten, denn dieß wird für Philippus durch Apostelg. 8 widerlegt. Vielmehr sind unter den Evangelisten Solche zu verstehen, die bloß im Bereiche bereits bestehender Gemeinden das Evangelium verkündeten (vgl. 2 Tim. 4, 5). Daß aber der Unterschied zwischen beiden Aemtern nur relativ war, dafür spricht auch 1 Cor. 12, 28, wo die Evangelisten nicht besonders aufgezählt und daher wahrscheinlich unter den *αποστόλοις* mitbegriffen sind.

<sup>2)</sup> So z. B. Meyer in seinem Commentar zu den betreffenden Stellen.

(vgl. 2 Cor. 2, 6 ff.) einen praktischen Beleg giebt. Ebenso findet man mit Unrecht in dem Ausspruche Christi Joh: 20, 23<sup>1)</sup> ein Privilegium der Apostel ausgesprochen, denn das Erlassen und Behalten der Sünden wird in dieser Stelle nicht auf die geschichtliche Stellung der Apostel, sondern (vgl. B. 22) auf den Empfang des heiligen Geistes, also auf ein Gemeingut der Gläubigen, gegründet. Dasselbe gilt aber auch von der Handauslegung, denn als das wirksame Mittel bei dieser Function erscheint das sie begleitende Gebet, also eine gemeinchristliche Thätigkeit, daher sie auch von Nichtaposteln vollzogen wird (vgl. Apostelg. 6, 6. 13, 3. 9, 17). Wenn ferner Matth. 19, 28 den Jüngern verheissen wird, daß sie dereinst über das Volk Israel Gericht halten sollten, so sagt Paulus doch auch von den Gläubigen insgesammt, daß sie die Welt richten würden (1 Cor. 6, 2). Daß aber die Einsetzung der Gemeindebeamten und die Gemeindeleitung zur Function der Apostel gehörten, ist ein bloßer Schein, der dadurch entsteht, daß sie als Gemeindeglieder die Organisation derselben erst anbahnen mußten oder sich einem zweiten Verufe vermöge eines entsprechenden Charisma's unterzogen. Das Erstere ist der Fall, wenn Paulus nach Apostelg. 14, 23 Presbyter einsetzt, wobei auch ohnehin vorausgesetzt werden muß, daß es mit freier Zustimmung der Gemeinde geschah, das Zweite, wenn Petrus Joh. 21, 15 aufgefordert wird, die Heerde zu weiden, oder wenn Jacobus nach späteren Nachrichten den Episcopat der jerusalemitischen Gemeinde inne hatte. Daß diese Functionen nicht Zweige des apostolischen Berufes waren, zeigt die Art, wie die Apostel selbst diesen letzteren begrenzen (Apostelg. 5, 32. 6, 4). Man könnte sonst mit demselben Rechte daraus, daß Paulus für die jerusalemitische Gemeinde collectirt, folgern, daß der Apostolat zugleich Diaconat sei. Aus allen diesen Thatfachen geht klar hervor, daß es nicht ein bloßer Ausdruck der Bescheidenheit, sondern der eines factischen Verhältnisses ist, wenn sich die Apostel als Diener und Mitbrüder der Gemeinde bezeichnen und nur in Uebereinstimmung mit dieser handeln. Es ist daher ein ganz vergebliches Bemühen, durch Zurückführung kirchlicher Aemter auf den Apostolat, sei es nun, daß man sie als Fortsetzung oder Abzweigung desselben oder als durch ihn eingesetzt betrachtet, eine über den Bereich des allgemeinen Priesterthums hinausgehende, also nicht im Namen desselben auszuübende Amtsgewalt abzuleiten. Jede Fortsetzung des Apostolats kann nur auf Grund eines entsprechenden Charisma's und entsprechender Anerkennung

<sup>1)</sup> Vgl. u. A. Meyer, Commentar zum Evang. Joh. 2. Aufl. S. 445.

von Seiten des allgemeinen Priesterthums stattfinden und erstreckt sich auf keine anderen Befugnisse als die Juden- und Heidenmission, daher eine Abzweigung desselben gar nicht möglich ist. Die Einsetzung von Aemtern durch die Apostel aber konnte sich nur auf die erste Generation beziehen und berechtigte daher zu keiner autonomen Succession der Amtspersonen. Eine Suprematie des Amtes über die Gemeinde kann also in keinerlei Weise aus apostolischen Institutionen begründet werden, und der Apostolat selbst macht keine Ausnahme von der Art, wie wir oben das Verhältniß zwischen Amt und allgemeinem Priesterthum bestimmt haben <sup>1)</sup>.

Wir hatten gefunden, daß die Gesamtkirche über die Gemeindegemeinde hinaustritt, ohne die Selbstständigkeit der letztern, als eines Ganzen in sich, aufzuheben. Hieraus folgt, daß das Kirchenamt zu der Gemeinde und deren Aemtern lediglich in dem Verhältnisse steht, daß es als Organ der Gesamtheit dieselben priesterlichen Functionen an der einzelnen Gemeinde ausübt, welche das Gemeindeamt an den einzelnen Gläubigen ausübt. Es darf daher das Priesterthum der Gemeinde nicht beschränken, sondern hat die Aufgabe, die Gaben und Kräfte der Kirche der Gemeinde und die der Gemeinde der Kirche zu vermitteln und das Gemeindeleben vor einseitiger Abschließung und vor Verirrungen zu bewahren. Wie aber die Gemeinde das Recht der Renitenz gegen ihr eigenes Amt hat, sobald ihr priesterlicher Charakter verletzt wird, so hat sie auch das Recht der Renitenz gegen die Organe der Gesamtheit.

Die Form, in welcher die Uebertragung priesterlicher Functionen an das Amt stattfindet, darf dem Wesen dieser selbst nicht widersprechen. Die Uebertragung darf daher weder durch eine außerhalb der priesterlichen Gemeinschaft überhaupt, noch außerhalb der besonderen Gemeinschaft, deren Organ das Amt sein soll, stehende Instanz erfolgen; denn wenn auch hierbei vorausgesetzt würde, daß sie im Namen derselben geschehe, so bliebe diese Voraussetzung doch so lange eine leere, als sie sich nicht auf eine concrete Willensäußerung stützte. Eine Gemeindefunction kann daher auch nicht durch die Kirche, es sei denn als Act der Zucht, noch eine kirchliche Function durch die Gemeinde übertragen werden, am allerwenigsten aber kann das Amt sich

---

<sup>1)</sup> Wir haben im Vorstehenden den Begriff und die geschichtliche Stellung des Apostolats nur so weit erörtert, als es unser Zweck erfordert. Eine erschöpfende Behandlung der dahin gehörenden Fragen ist unseres Wissens noch nirgendwo gegeben worden, obgleich die in Betreff derselben, meist stillschweigend, gemachten Voraussetzungen einen bedeutenden Einfluß auf die Auffassung des Urchristenthums, ja des Christenthums überhaupt ausüben.

durch sich selbst fortsetzen, wie es bei der Cooptation geschieht, denn es würde sich alsdann von dem allgemeinen Priesterthum ablösen und zum Clerus werden. Die Uebertragung muß sich also auf eine freie Willensäußerung der Gesamtheit gründen, geschehe dieselbe nun in der Form der Wahl unter Mehreren oder der freien Anerkennung präsentirter oder sich präsentirender Persönlichkeiten. Beide Arten finden sich schon in der apostolischen Zeit (Apostelg. 6, 5. 14, 23; 1 Cor. 16, 15). Bei jedem anderen Modus würde das Recht des allgemeinen Priesterthums verletzt werden. So lange das letztere nicht in Frage kam, blieb daher auch die apostolische Praxis in Geltung, ja dieselbe war selbst im dritten Jahrhundert noch nicht ganz verschwunden. Erst seitdem das Priesterthum der Christen dem Priesterthum des Clerus gewichen war, hörte sie ganz auf.

Wie verhält sich nun die priesterliche Thätigkeit des Amtes zu derjenigen der Gesamtheit? Daß diese nicht auf jene Thätigkeit verzichten kann, ist klar, denn sie würde damit auf den priesterlichen Stand selbst verzichten und das Amt bliebe nicht mehr Organ der Gläubigen, sondern würde zu einem privilegierten Stande. Soll dagegen das Amt wahrhaft Organ der Gesamtheit sein, so muß es in stetiger Wechselwirkung mit dem Gesamtgeist und Gesamtwillen stehen. Dieß wird theils durch cultische, theils durch synodale Institutionen bewirkt. Das Recht der Gesamtheit erstreckt sich jedoch hierbei nicht bloß auf die Mitwirkung, sondern, wo es noth thut, auch auf die Ergänzung und Beschränkung der amtlichen Thätigkeit.

Dasselbe gilt im Allgemeinen auch für das Verhältniß des Amtes zu dem Priesterthum der einzelnen Gläubigen. Mit der Gesamtheit hat zwar auch der Einzelne sich ein Organ für die Bethätigung seines priesterlichen Charakters geschaffen, doch eben nur, sofern er Glied dieser Gesamtheit ist, nicht aber in seiner Eigenschaft als besondere priesterliche Persönlichkeit <sup>1)</sup>. Als solche kann er so wenig wie jene auf die eigene Thätigkeit Verzicht leisten, sondern er wird zuvörderst nach Maßgabe seines Charisma's dem Amte mitwirkend zur Seite treten, indem er dasselbe in seiner Thätigkeit unterstützt oder amtliche

<sup>1)</sup> Hierdurch erledigt sich der von Löhe (a. a. O. S. 38) gemachte Einwand, das geistliche Priesterthum könne schon deshalb nicht mit dem geistlichen Amte identificirt werden, weil sonst Alle das Recht haben müßten, amtliche Functionen zu vollziehen, denn wenn man sage, sie hätten zwar das Recht, dürften es aber nicht ausüben, so wäre ihr Recht ein todes, d. h. gar keins. Die Functionen, welche die Amtsperson öffentlich verrichtet, sind ja eben nicht ihre eigenen, sondern die der Gemeinde als solcher.



Functionen im Nothfalle selbst ausübt, wofern dieselben nicht ihrem Charakter gemäß ausschließlich Eigenthum der Gesamtheit oder des Amts sind. Zu den letztern rechnet man jetzt häufig auch die Taufe, allgemein aber das Abendmahl, doch beides mit Unrecht. Denn die Taufe ist zunächst nur Zeichen der Reinigung von Sünden durch den Glauben und das Bekenntniß zu Christo und erst in Folge dessen Symbol der Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Oeffentlichkeit ist derselben daher nicht wesentlich, wohl aber bedarf die Privattaufe in Bezug auf das letztere Moment der Anerkennung von Seiten der Gemeinde. Ebenso ist auch das Abendmahl seinem Wesen nach nicht nothwendig ein Act des öffentlichen Gemeindecultus, sondern, wie die Art seiner Einsetzung und die Verbindung mit den Agapen zeigt, nur ein Act christlicher Gemeinschaft überhaupt. Obgleich sich nun diese Gemeinschaft nur in der Versammlung der ganzen Gemeinde vollkommen darstellt, so ist doch deshalb die im Nothfall ohne das Amt und in engerem Kreise gefeierte Eucharistie nicht mit einer Verletzung ihres Wesens verbunden, daher noch Tertullian den Laien das Recht zuerkennt, im Nothfalle das Abendmahl selbst darzureichen. Der Nichtbeamte fungirt in diesen Fällen kraft seines eigenen Priesterthums, weshalb sie von solchen wohl zu unterscheiden sind, wo derselbe bloß im Namen und Auftrage der Gesamtheit oder des Amts handelt. Seinen eigensten Beruf hat jedoch das nichtamtliche Priesterthum in derjenigen Thätigkeit, welche es rein auf Grund seines individuellen Charisma's ausübt. Die Familie sowohl wie die weiteren socialen und politischen Gemeinschaften und Anstalten bieten derselben ein unermessliches Arbeitsfeld dar. Eine Schranke hat sie nur an denjenigen Functionen, welche der Gesamtheit und dem Amt eigenthümlich sind, sonst aber ist sie keineswegs an die Organisation der Kirche gebunden, sondern bewegt sich in ihrem Gebiete vollkommen frei und hat daher auch das Recht eigener Organisation. An die öffentlichen Organe der Kirche gebunden, würde sie aufhören, das zu sein, was sie sein soll, eine freie Bethätigung göttlicher Gaben und Kräfte. Ihr Recht ist daher nicht minder ein göttliches als das des Amts, ja sie übertrifft dasselbe an Ursprünglichkeit des Berufs, an Ungezwungenheit der Bewegung, an Unbeengtheit durch die äußere Rechtsordnung der Kirche. Sie steht daher auch nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kirche, und so wenig man berechtigt ist, zwischen allgemeinem Priesterthum und Kirche zu unterscheiden, so wenig darf auch unterschieden werden zwischen allgemein priesterlicher und kirchlicher Thätigkeit; denn die Kirche ist niemals identisch mit ihrer Organisation,

sie ist nicht bloß da, wo ihre Organe sind, sondern überall, wo Menschen priesterlich leben und wirken.

Wir haben zum Schlusse noch einem Einwurfe zu begegnen, der, wenn er sich haltbar zeigte, zwar nicht die principielle Gültigkeit unserer Erörterung umstieße, wohl aber derselben jeden praktischen Werth benähme. Man könnte nämlich sagen, dieselbe basire allenthalben auf einer idealen Anschauung vom Wesen des allgemeinen Priesterthums und der Kirche und leide daher keine Anwendung auf die Wirklichkeit; denn diese zeige nicht eine Kirche von Wiedergeborenen, sondern eine Kirche, die theils aus Gläubigen, theils aus Halbgläubigen, theils aus Solchen bestände, die bewußt oder unbewußt nur noch die elementaren Formen des christlichen Lebens besäßen. Diese empirische Kirche postulire zwar nicht eine andere Grundlage, aber doch, weil diese Grundlage factisch nur partiell vorhanden sei, eine Beschränkung der darauf gegründeten Rechte des allgemeinen Priesterthums. Es ist nun freilich richtig, daß wir allenthalben von Principien ausgegangen sind, die über das empirische Dasein der Kirche hinausreichen. Allein der Vorwurf idealistischen Construiren ist dadurch nicht begründet; denn es gehört zum Wesen geschichtlicher Principien — und ein solches ist ja auch das Christenthum — daß sie weder rein wirklich, noch rein überwirklich sind, sondern beides zugleich, in der Art nämlich, daß sie, in die Welt eingetreten, sich nach und nach darin realisiren, ohne doch in der Zeitlichkeit jemals vollkommen real zu werden. In dieser Art haben wir auch die Kirche und das allgemeine Priesterthum als Principien betrachtet, die zwar in demjenigen, der sie in die Welt gesetzt, vollkommene Realität erlangt haben, aber, die Menschheit angesehen, nur partiell wirklich geworden sind. Deshalb haben wir den Glauben und die Wiedergeburt, oder die Basis beider, nicht in absolutem, sondern nur in relativem Maße als real vorausgesetzt und die daraus gewonnenen Grundsätze überall mit geschichtlichen Thatfachen zu belegen gesucht. Diese letztern entnahmen wir zum größten Theil derjenigen Zeit, in welcher das kirchliche Leben zwar theilweise noch unentwickelt war, die aber doch, was die Grundlagen desselben anlangt, durch ihren unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ursprunge des Christenthums das reinste Bild der Kirche gewährt. Unsere ganze Darstellung enthält daher nichts, was nicht schon einmal wirklich gewesen wäre und daher auch wieder wirklich werden könnte, ja müßte. Wir forderten keine Gemeinde von reinen Heiligen, sondern nur eine solche, die sich aus Menschen sammelt, welche ein innerlicher Beruf zu christlichem Glauben und Leben führt — ein Begriff, der nicht dadurch aufgehoben wird, daß sich Einzelne ohne

Veruf in dieselbe einschleichen. Jener Entwurf kann sich also nur darauf erstrecken, daß wir uns nicht mit den bestehenden kirchlichen Verhältnissen auseinandergesetzt haben. Allein dieß würde weit über den Raum eines theologischen Aufsatzes hinausgehen; doch liegt der Schluß sehr nahe, daß wir weder eine Staatskirche, noch eine Volkskirche, noch eine Gemeinde, die eine bloße Form der bürgerlichen Gesellschaft ist, für echt evangelisch halten können; wofern es sich aber um eine bestimmte Richtung in der Kirche handelt, so sind solche am geeignetem Orte der Kritik unterworfen worden. Es kann keinem Einsichtigen verborgen sein, daß die durch die Reformation wieder aufgefundenen Grundideen des Christenthums weder in der Lehre, noch im Cultus, noch in der kirchlichen Verfassung bisher zu einem adäquaten Ausdrucke gelangt sind, weil sie bald wieder von dem Roste der Tradition bedeckt wurden, und daß die Zustände der evangelischen Kirche zum Theil in grellem Gegensatze zu den reformatorischen Grundsätzen stehen. Doch wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist die Zeit nicht fern, wo sich aus den Kämpfen der Gegenwart eine reinere und hellere Gestalt evangelischen Lebens erhebt. Wer unsere Zeit für untüchtig dazu hielte, der sähe nur die Oberfläche und verkennte die Macht christlicher Gedanken, welche, bald bewußt, bald unbewußt, oft in der widersprechendsten Form, unter dieser Oberfläche arbeitet. Möge es aber mit dem christlichen Charakter unserer Zeit stehen, wie es wolle, es ist keine Ursache vorhanden, statt des Glaubens ein Gesetz der Dogmen, statt des Priesterthums der Christen ein Priesterthum des Amtes aufzurichten; denn es ist unchristlich, das Evangelium um der Unfähigkeit der Zeit willen in sein Gegentheil zu verkehren. Es ist aber auch noch niemals bewiesen worden, daß ein ganzes Geschlecht unempfänglich wäre für die Grundgedanken des Christenthums, und es verriethe wenig Vertrauen in seine weltgeschichtliche Macht, wenn man behaupten wollte, es fände sich nirgendwo Boden für eine seinem Wesen entsprechende Ausgestaltung des allgemeinen Priesterthums. Wir müssen freilich eine geschichtliche Nothwendigkeit darin erkennen, daß das Christenthum seinem innersten Gedanken zum Theil entgegen-gesetzte Gestalten angenommen hat, und darum halten wir die historische Form des kirchlichen Lebens so lange für gerecht, als sich keine neuen Kräfte regen; wo und wann dieß aber geschieht, da soll man den neuen Wein nicht in alte Schläuche fassen.

---

## Die Oxford Essays und Reviews.

Von Prof. Diestel in Bonn.

---

Die mächtige Aufregung, welche diese Abhandlungen in England hervorgerufen haben, scheint noch im Steigen begriffen zu sein <sup>1)</sup>. Eben sowohl die Grundanschauungen, die hierin vielfach mit Gelehrsamkeit und Geist vorgetragen werden, und für den Bestand des wahren Christenglaubens gefährdend erscheinen, bilden die Ursache des massenhaften Protestes, wie auch der Umstand, daß nicht nur Mitglieder sondern auch Geistliche der bischöflichen Kirche, meist durch ihre bedeutenden Stellungen hervorragend und einflußreich, zu den Verfassern gehören. Es ist nicht unsere Sache zu entscheiden, in welchem sittlichen oder rechtlichen Verhältnisse die Veröffentlichung von liberalen theologischen Anschauungen, wie sie hier vorliegt, zu der Ordinationsverpflichtung jener geistlichen Autoren stehe. Obgleich wir dem evangelischen Bunde ferne stehen, dünkt es uns eine Pflicht der deutschen Theologie zu sein, die ganze theologische Arbeit als eine Gesamtaufgabe zu betrachten, an welcher die verschiedenen Kirchen und Nationen, vollends soweit sie zum evangelischen Bekenntnisse gehören, je nach ihren Charismen und Bedürfnissen Antheil nehmen. In der gerechten unbefangenen Würdigung solcher Arbeiten mag sich der oft gerühmte universale Charakter der deutschen Theologie bethätigen und bewähren. Daß jenes Werk in der englischen Kirche so gewaltige Sensation macht, muß uns vorab bezeugen, daß es für die ganze kirchliche und theologische Anschauungsweise unserer evangelischen Stamm- und Glaubensverwandten jenseits des Kanals wirk-

---

<sup>1)</sup> Fast monatlich werden neue Ausgaben des Buches nöthig; uns liegt bereits die neunte vor. Die Entstehung derselben setzen wir als bekannt voraus, da die religiösen und kirchlichen Wochenblätter der deutschen Presse fast sämmtlich kürzere Artikel über diese literarische Erscheinung gebracht haben.



lich von hervorragender Bedeutung sei. Mithin liegt uns die zwiefache Aufgabe vor, einmal zu begreifen, warum jene literarische Erscheinung eine solche Wirkung hervorruft und von Einigen als ein Verchenruf, der einen neuen schöneren Morgen ankündige, begrüßt, von Andern als Stimme des jetzt losgebundenen Satans verabscheut wird; für's Andere, in welchem Verhältnisse jene theologischen Anschauungen zur deutschen Wissenschaft stehen und welchen Ertrag an Erkenntniß dieselbe aus jenen Forschungen zu ziehen vermag.

Die deutsche Presse hat sich darauf beschränkt, ihr Erstaunen zu äußern, daß so unbedeutende Geistesproducte eine derartige Wirkung drüben hervorriefen, nicht ohne Bezeugung des Mitleids über die traurige Beschränktheit der anglikanischen Geistlichkeit, nicht ohne gerechte Mißbilligung der gewaltsamen Schritte gegen die Verfasser, die man mit der Macht zu erdrücken suche, weil man sie nicht durch das Wort zu besiegen vermöge. Die Blätter haben das Maß der theologischen Freiheit gegenüber der traditionellen Orthodoxie zu constatiren gesucht, auf Grund der incriminirten Stellen, welche jene bekannte große Petition an den Erzbischof von Canterbury ausgezogen hatte. Allein diese Stellen sind unbedeutend gegen den ganzen Typus und Charakter der Aufsätze: sie zeugen meist von einer Grundanschauung des Christenthums, der Kirche und der Theologie, welche von der bisher geltenden ungemein abweicht, und also die Entstehung einer ganz neuen Schule von Theologen befürchten läßt. Jene Citate lassen dies kaum ahnen. — Auch hat man in deutschen, englischen und französischen <sup>1)</sup> Zeitschriften ausgesprochen, daß eine solche Erscheinung in Deutschland völlig unbeachtet vorübergegangen sein würde. Diese Behauptung ist schief. Von einer deutschen Uebersetzung dieses Buches mögen wir es zugestehen, obgleich auch die deutsche Theologie noch Manches daraus lernen könnte; wir leugnen es von einem Werke, welches mit einem gleichen Aufwand von Talent und Gelehrsamkeit zu der conventionellen Behandlungsweise der theologischen Objecte und zu den verborgenen Schäden und Halbheiten unserer Anschauungen die gleiche Stellung einnehmen würde. Wir können unseren insularischen Brüdern nur wünschen, daß diese Bewegung denselben heilsamen Einfluß auf die Förderung der Theologie

---

<sup>1)</sup> Vgl. die Genfer bibliothèque universelle 1861, X p. 623: l'agitation continue à propos d'un ouvrage, qui en Allemagne aurait passé complètement inaperçu.

üben möge, wie wir ihn auf Anlaß des „Leben Jesu“ von Strauß in Deutschland erfahren haben. Denn wie Strauß keineswegs unerhört Neues aussprach, sondern längst Gesagtes glänzend und scharfsinnig zusammenfaßte, so werden auch die Essays keineswegs an Bedeutung einbüßen, wenn ihre Gedanken einer besondern Originalität entbehren sollten<sup>1)</sup>. Uebrigens muß man erwägen, daß schon die übliche acht englische Form der Abhandlungen tiefere Untersuchungen nach deutscher Art ausschließt: nur hie und da finden sich eindringende Gedankenreihen, sonst mehr nur Ueberblicke und Zusammenfassungen.

Völlig im Irrthum sind diejenigen, welche die ganze Erscheinung nur durch Einschleppung oder geistliche Adoption deutscher Neologismen erklären wollen. Das Buch ist durchaus englisch; wie seine Wirkung, so ist auch sein Charakter nur aus bestimmt nationalen Prämissen zu erklären. Und ebenso wenig erledigt sich die Frage durch ein Verdict auf den Deismus: die Fehler desselben werden im Gegentheil mit scharfem Blicke erkannt und gerügt. Selbst erbitterte Gegner finden wenigstens einen „Schein“ von Ernst, Pietät und ethischem Geist, und fürchten nicht umsonst einen mächtigen Eindruck auf das theologisirende Jung-England. Wirklich fällt die Saat in ergiebigen Boden, wird aber nur bei völliger Reformation oder vielmehr Einführung eines wahrhaft theologischen Studiums gute Früchte bringen.

Der theologische Liberalismus dieses Buches kann nur durch einen Rückblick auf die Entwicklung der Theologie innerhalb der Kirche

---

<sup>1)</sup> Das Quarterly Review, January 1861 bringt einen langen Aufsatz über die Essays, die es für wenig bedeutsam dem Inhalte wie der Form nach erklärt, während es den ungemein starken Eindruck, welchen dieselben auf junge Leute ausüben können, erklärbar findet. Wir Deutschen bekommen dabei jene Beiwörter zu hören, gegen die wir längst abgehärtet sind. So heißt es S. 248: Well-suited as its speculation may be to the metaphysical mind of Germany with its insatiable appetite for mystical inquiries into history, philosophy, science, morals or religion, they are certainly not of a class which has commonly attracted many English readers. Letzteres leider sehr wahr! — Das Organ der evangelischen Partei the Christian Observer (gegründet von Zacharias Macaulay, dem Vater des berühmten Historikers) hat in einer Reihe von Artikeln diese Erscheinung besprochen, natürlich aufs strengste verurtheilend: 1860 Juni: Broad Church Theology. Juli: Theodore Parker and the Oxford Essayists. August: Religion without a Creed. Septbr.: Dr. Temple's Place amongst the Oxford Essayists. 1861, Januar: The school of the Essayists and the Church of England.

Englands begriffen werden, welche weniger bekannt ist, da unser Interesse bisher am meisten von den Dissenters gefesselt wurde. Diese allein scheinen das bewegliche Element zu repräsentiren, gegenüber der hochkirchlichen Stagnation. Hierbei kommt uns ein Essay trefflich zu statten, welcher mit großer Objectivität und mit historischem Sinne die Richtungen des religiösen Denkens seit der großen Revolution charakterisirt<sup>1)</sup>.

Denn dieses Ereigniß macht auch Epoche in dem kirchlichen Leben Großbritanniens. Die scharfe Spannung gegen die römische Kirche läßt nach, da von ihr nicht mehr Gefahr droht; ihr Attentat gegen jedwede Freiheit des Volkes hat das gesammte Volk der Freiheit in Waffen gerufen und zum Siege geführt; daher der mächtige Haß gegen Rom, der im Volksgeiste selbst wurzelt. Allein auch die Puritaner waren ihrer religiösen Kraft beraubt: auf die jähe Anspannung während der kurzen Republik folgte Erschlaffung, gesteigert durch den Druck der jakobitischen Restauration. Die allgemeine Toleranz unter dem Oranier und dem Hannöverschen Hause entzog dem Dissent auch die Energie, welche das Märtyrertum jeder ächtreligiösen Erscheinung so leicht mittheilt. In allen Schichten war die Nation aufgewühlt worden; nun kam die Ermüdung; der religiöse Schwung fehlte; es blieb und steigerte sich die sittliche Corruption, welche die Cavaliere der Stuartschen Dynastie gleichsam als traurige Erbschaft zurückließen.

Die folgenden Jahrzehende hindurch hört man fort und fort bittere Klagen über den „Verfall der Religion“ und das zunehmende „Sittenverderbniß.“ Sie enthalten noch immer genug traurige Wahrheit, selbst wenn man bedenkt, wie leicht der entrüstete Moralist bei solchen Schilderungen die Farben zu dunkel hält. Sie sind allgemein, nicht ausgehend von Einer Partei, nicht der Schrei eines überstrengen Puritanismus, nicht von Leuten, die, im Kriege mit der Gesellschaft, den Maßstab der eigenen höheren Frömmigkeit an dieselbe anlegen. Vielmehr stimmen darin Alle überein, Männer von allen Parteien, weltliche Theologen, Leute, die mit der Gesellschaft lebten und deren Moralgesetz nicht eben enge war. Ein Laie<sup>2)</sup> zählt die einzelnen Rügen auf: an der Spitze das stetige Wachsen von Atheismus und Unglaube, vorzüglich unter den Regierenden, die offene Leichtfertigkeit

<sup>1)</sup> Es ist der sechste Aufsatz: *Tendencies of Religious Thought in England, 1688—1750.* By Mark Pattison, B. D., Rector of Lincoln College, Oxford.

<sup>2)</sup> David Hartley, *Observations on Man II, 441.*

der höheren Klassen, die nackte Selbstsucht, als einziges Motiv der Thätigkeit von denen eingestanden, welche die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten in der Hand haben, die zügellose Verachtung jeglicher Autorität, der göttlichen wie der menschlichen, vorzüglich in den unteren Schichten der Gesellschaft, die völlige Verweltlichung des Klerus und seine grobe Vernachlässigung der wichtigsten Pflichten, endlich die alberne Sorglosigkeit der Eltern in der Erziehung der Kinder. Alles dieses, sagt Hartley, hängt genau zusammen, steigert sich von Tage zu Tage und „muß früher oder später eine völlige Auflösung aller Regierungsformen herbeiführen, welche gegenwärtig in den christlichen Ländern Europa's existiren.“

Der Kampf mit diesen Mächten war gebotene Aufgabe aller sittlich-ernsten Männer, vollends der Kirche. Aber auf welchem Grunde? Die Autorität der römischen Kirche war gebrochen, mißglückt die Substitution eines nationalkirchlichen Consensus seitens der Anhänger Paud's. Wie weit eine Mißinterpretation der Schrift führen könne, zeigten die republikanischen Puritaner. Das Medium der Schrifterklärung ward „das innere Licht“; denn schon längst wußte man, daß nur die Erleuchtung die Schrift recht verstehen lehre. Aber der Glaube wurde dadurch völlig individualisirt und die Gemeinschaft zerfiel in Atome, deren jedes sich eines besondern Lichtes erfreute. Bischöfliche wie Nonconformisten sprechen im 18. Jahrh. mit der gleichen Verachtung von „den Sectirern des letzten Zeitalters“. Einzelne tiefere Geister, wie Cudworth <sup>1)</sup>, wollten die Wahrheit, welche sich in diesen Extremen verbarg, festhalten: ihm ist der Schriftglaube nicht bloß historischer Art, sondern „eine gewisse höhere und göttlichere Macht, welche in eigenthümlicher Weise mit der Gottheit in Beziehung steht“. Aber ein bestimmteres, materiales Princip, das den Schriftglauben erst religiös machte und den Schriftinhalt organisirte, ward nicht gefunden. So kam man denn auf den allen Menschen gemeinsamen Besitz, die Vernunft; man appellirte an den common sense, im Gegensatz zu der kirchlichen Anarchie der Individualisten und „Enthusiasten“. Die Wahrheit mußte Allen zugänglich werden und sich darum an die Durchschnittseinsicht der Masse wenden. Verpflichtete sie Alle, so mußte sie auch dem Verständnisse Aller entgegenkommen.

Damit ist der gemeinsame Boden bezeichnet, auf welchem sich Deisten und Orthodoxe begegnen. Die practische Nothwendigkeit

<sup>1)</sup> *Systema intellectuale, praef.*



vereinigte sie sogar zu demselben Zwecke: denn auch die Deisten wollten die primären Elemente des Gottesglaubens, wollen die Grundprincipien der sittlichen Idee in aller Reinheit festhalten und sichern. Dem Verstandeszweifel gegenüber wurden diese Grundlinien einer sittlich-religiösen Ueberzeugung als vernünftig erwiesen, dem egoistischen Triebe der Zeit gegenüber als nützlich und als klug. Jeder höhere Erfolg schien außerhalb aller Möglichkeit gerückt: man begnügte sich mit dem Erreichbaren. „Es war kein akademischer Streit oder ein Wettkampf um geistige Ueberlegenheit, vielmehr ein Kampf des sittlichen Gefühls auf Leben und Tod, um sich selbst aufrecht zu erhalten.“ (S. 320). Man schrieb weniger zu Gunsten der Wahrheit als der Tugend. Die ganze Terminologie ändert sich: die Sünde wird Laster, der heilige Wandel wird Tugend, der Glaube wird Ueberzeugung. Die ganze Art der Predigt ändert sich: Nichts mehr von Allegorie, von Beziehungen auf biblische Beispiele, von effectvollen stürmisch-phantastischen Bilderreihen. Alles ist einfach, plan, verständlich; alle bedienen sich der Sprache der Gesellschaft; das Publicum besteht nicht mehr aus Schülern und gläubigen Brüdern, sondern aus Richtern; Rede und Schrift erhalten den Typus eines Plaidoyers; der Theologe lernt vom Advocaten. Gründliche Menschenkenntniß verspricht bessere Erfolge als tiefes Bibelfstudium oder umfassende Gelehrsamkeit. Die Moralisten lebten in dem Wahne, daß die verständige Ueberzeugung den Willen unfehlbar nach sich ziehe; die orthodoxen Apologeten wädhnten ebenso, daß der stricte Beweis von der Wahrheit der Offenbarung nicht nur die Zweifel siegreich widerlegen, sondern auch die gleichsam magische Kraft der Schriftoffenbarung von selbst entfesseln könne. Diese gemeinsame Täuschung rächte sich durch die praktische Wirkungslosigkeit aller geistigen und geistlichen Arbeit: die Sitten wurden nicht besser, die Kirchen wurden leerer, die Massen blieben unempfänglich. Sie fielen dem Methodismus zur Beute, der Gefühl und Phantasie gewaltig erregte, aber auch die tiefsten religiösen Bedürfnisse zu befriedigen verhieß. In der allgemeinen sittlichen Schwäche und Verfunkenheit jener Zeit fand der Bußruf in strengstem Sinne einen günstigen Boden; nur in tiefer geistlicher Nacht erzeugt der grelle aber wärmende Lichtstrahl des Evangeliums, getragen durch starkes Gebet, stürmische Revivals.

Neben der praktischen Seite bietet auch die intellectuelle und theologische Zeugnisse genug dar, wie sehr die ganze Denkweise des vorigen Jahrhunderts rationalisirt war. Die Ansicht zeugt von Beschränk-

heit, daß der Rationalismus nur ein System sei, welches die natürliche Theologie als reines Erzeugniß der Vernunft der Offenbarung gegenüberstelle, und daß diese Denkweise im Eingange dieses Jahrhunderts von Deutschland aus nach England hinübergedrungen sei. Ist Bildung, wie ein geistvoller neuerer Philosoph sagt, das Verständniß der eigenen geistigen Entwicklung, so mangelt in der That der englischen Kirche, in diesem Sinne wenigstens, die theologische Bildung. Denn sie selbst wähnt völlig frei zu sein von allen Verirrungen des vorigen Jahrhunderts, während dem unbefangenen Beobachter auf allen Seiten die deutlichen Fäden tausendfach in die Augen springen, mit welchen die ganze theologische und populär-religiöse Anschauung der Gegenwart mit dem vorigen Seculum geradlinig zusammenhängt. Die Ursache ist, daß noch keine wahre Krisis mit gesunden schöpferischen Gedanken eingetreten, und darum dürfte der Kampf der heutigen Epigonen der alten Anti-Deisten nicht so leicht zum Siege führen.

Alle Parteien stimmten darin überein, der Vernunft das Amt der Schiedsrichterin zu übertragen. Die Principien der natürlichen Religion bildeten die gemeinsame Voraussetzung, der rationelle Beweis das gleiche Kriterium. „Die dogmatische Theologie hatte zu existiren aufgehört. Jeder, der über religiöse Dinge schrieb, brachte seine Gedanken in einer logischen Beweisführung zu Tage. Es hatte den Anschein, als ob das Christenthum nur da sei, um bewiesen zu werden.“ S. 259. Zuerst bildete die Vernunft die Basis des Glaubens; doch bald trat sie an seine Stelle. Der einzige Charakter der Schrift, über den man stritt, war ihre Glaubwürdigkeit. Selbst die sogenannte „evangelische“ Richtung, die mit der Opposition gegen diesen herrschenden, positiven oder negativen, Rationalismus begann, endete in einem rationellen Schema des Christenthums. Die These der antideistischen Apologeten bestand in der vernunftmäßigen Rechtfertigung der Offenbarung, ja sogar meist nur in dem Beweise der Glaubensmittel, der Wunder. Die Offenbarung bildete die Vollendung der natürlichen Religion. Die Deisten leugneten diese Sätze. Der Streit war am lebhaftesten im dritten Decennium des Jahrhunderts; er war eine Frage der allgemeinen Bildung, des öffentlichen Interesses, der Gesellschaft. Butlers Analogy etc. trägt durchweg die Züge seiner Entstehung, als Niederschlag unzähliger mündlicher Controversen. Die natürliche Religion wie das Christenthum erscheinen nur als verschiedene Schöpfungen desselben weltregierenden Gottes; ihre tiefe und allseitige Uebereinstimmung wird von dem Glauben an Gottes geistige

Einheit gebieterisch gefordert. Nur darauf ging das Bestreben der Kirchlichen, die Brücke zwischen beiden so fest als möglich zu machen. Freilich, bemerkt der Verfasser p. 264 nicht unrichtig, — sobald ein Zeitalter sich fast ausschließlich mit den Beweisen für sein Bekenntniß beschäftigt, so ist dies ein Zeichen, daß der eigentliche Glaube an dasselbe aufgehört hat. Denn die ganze Stellung, welche das Gemüth bei dieser Prüfung einnehmen muß, kann der Betrachtung der religiösen Wahrheit nur ungünstig sein. Man muß das Object gleichsam aus sich herausstellen, um es betrachten zu können, während die wahrhaft theologische Meditation in ihrem Gegenstande lebt, gleichwie in einer andern höheren Welt.

Der Beweis, wie sehr auch die kirchlichen Theologen des vorigen Jahrhunderts durchaus in einer rationalisirenden Anschauung lebten, wird von Pattison durch zahlreiche Belegstellen geführt p. 267 ff. Wenige Proben mögen uns genügen. Bischof Gibson schreibt (1730): „Die, welche so lange sich bemühten, die Vernunft der Offenbarung gegenüber zu stellen, sprachen es als ausgemachte Wahrheit aus: daß man seine Vernunft ruhen lassen müsse, um der Offenbarung zu folgen. Dies ist so wenig richtig, daß es vielmehr für allgemein anerkannt gilt, daß die Offenbarung selbst mit dem Zeugnisse der Vernunft steht und fällt.“ Prideaux (Letter to the Deists 1748) giebt zu, es sei ein starkes Argument gegen sie, fähig die ganze Vertheidigung über den Haufen zu werfen, sobald bewiesen werde, daß die Offenbarung auf irgend einem Punkte der natürlichen, ins Herz geschriebenen Religion widerspräche. Tillotson, der Erzbischof von Canterbury, gesteht, daß alle Vernunftgründe von unsern natürlichen Religionsbegriffen hergenommen seien; darum lasse sich der, welcher ernstlich Gottes Willen zu thun gedenke, nicht durch den Vorwand einer göttlichen Offenbarung imponiren; er mißte jede solche Lehre an den festen Begriffen, welche er von dem Wesen und den Vollkommenheiten Gottes besitz. Ähnliche Aussprüche thaten Rogers, Butler, James Foster, selbst Warburton — in merkwürdiger Uebereinstimmung mit den Grundsätzen von Locke „dem Vater des Rationalismus“ p. 269. — Freilich wurden aus denselben Prämissen sehr ungleiche Folgerungen gezogen. Dieses begreift sich, wenn man — was Pattison übersieht — die gründliche Unklarheit bedenkt, welche auf den Begriffen: natürliche Religion und Vernunft lastete. Der bloße Verstand war viel zu sehr von den Controversen eingenommen, um die Vermischung des Erkenntnißvermögens, des Gewissens, des sittlichen Gefühls, der ursprüng-

lichen Vernunftideen zu gewahren. Der Zeitgeist, durch den starken Dogmatismus der vorhergehenden Epochen gelähmt, zeigte eine merkwürdige Abneigung gegen historische Forschung, um die geschichtliche Entstehung jener Sätze, welche die natürliche Religion bilden sollten, zu erkennen. Selbst als Hume, bei welchem der Deismus in reinen Skepticismus verläuft, eine historische Anschauung versuchte, ergab sich ihm als Resultat nur ein Ebben und Fluthen theils der Vernunft theils des Aberglaubens. Die falsche Reaction gegen diesen Mangel historischen Sinns zeigt die bedenkliche Bewegung des romanisirenden Tractarianismus.

Die wissenschaftliche Apologie des Christenthums änderte aber um die Mitte des Jahrhunderts ihren Charakter: diese historische Folge der Schulen entspricht der logischen Ordnung im Beweise. In der ersten Periode richtete sich das Bemühen auf den Erweis, daß die Offenbarung nichts der Vernunft Widersprechendes enthalte: sie erscheint als möglich und nothwendig, mithin als Postulat der natürlichen Vernunft selbst. In der zweiten Periode von 1750 an beschränkt sich die Controverse mehr auf die sogenannten Evidences, ein technischer Ausdruck für die geschichtliche Prüfung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der christlichen Urkunden, später wohl auch allgemeiner von den Beweisgründen für's Christenthum überhaupt gebraucht. Das ist die Schule der Yardner, Paley, Whately, — die natürliche Folge und Ergänzung der vorhergehenden, welche sich mit der innerlichen Glaubhaftigkeit (*intrinsic credibility*) des Christenthums beschäftigt. Können aber diese Beweisführungen für eigentlich theologisch und religiös gelten? Der erste Zweig derselben geht wenigstens gelegentlich auf den Inhalt des Evangeliums ein, ist zwar mehr Philosophie als Theologie, aber er erhebt auf seinem Wege doch den Geist zu den bedeutungsvollsten Problemen, welche das menschliche Gemüth beschäftigen können. Allein die Beschäftigung mit den äußerlichen Evidenzen entzieht den Geist aller höheren Meditation und Anschauung, der hiedurch ihren Schwierigkeiten, aber auch ihren Tröstungen zugleich entsagt. Der Klerus fabricirte solche Evidenzen gleichsam zur Uebung des Denkens, die theologisch schienen, ohne es in der That zu sein, sehr geeignet, den unter der Oberfläche der Gesellschaft schlummernden Skepticismus wachzurufen. „Diese Evidenzen erregen kein Gefühl; sie waren die eigentliche Theologie eines Zeitalters, dessen Literatur überwiegend lateinische Hexameter bildeten. Die orthodoxe Schule brauchte nicht länger den Inhalt der Offenbarung gründlich zu erfor-



schen. Hatte die erste Periode die religiöse Erfahrung beseitigt, so verlor die zweite außerdem noch die Fähigkeit, die speculative Vernunft zu gebrauchen“ p. 261. — Dazu kam seit der Mitte des Jahrhunderts eine gesteigerte Verachtung der Priester aller Religionen. Sehr mit Unrecht schreibt man diese dem ausschließlichen Einflusse der französischen Anschauungen zu; so thut auch Pattison. Vielmehr bildet sie einen Grundzug im Charakter des Deismus: der eigentliche Begründer desselben, Baron Herbert von Cherbury (dessen offenem, die Wahrheit mit Ernst suchendem Geiste Lechler<sup>1)</sup> in schöner Weise gerecht geworden ist), spricht sie bereits mit einer bitteren Energie aus, welche deutlich traurige Lebenserfahrungen durchblicken läßt, gleich als wenn er unter zehn Geistlichen stets neun Pfaffen gefunden hätte. In dem vorigen Jahrhundert wird aber diese Verachtung volksthümlich: sie erscheinen als die geschworenen Feinde jeder Reform, jeder Freiheit, jeder Aufklärung. Freilich rügte man nicht mehr ihre Fehler: der Philosoph war zu der Einsicht gekommen, daß ihre Tugenden der Gesellschaft viel gefährlicher seien; die strenge Sittlichkeit galt für doppelte Heuchelei, die religiöse Sprache des Evangeliums für methodistisches Geplärre. Und der orthodoxe Geistliche widerstrebte nicht dieser Auffassung. Nur nicht eifern — war seine Losung; seine Predigten richteten sich direct gegen den „Enthusiasmus“. Hatte er sich selbst Achtung erworben, so suchte er den gleichen Dienst den Aposteln zu erweisen. Freilich war das Erste schwer: denn zeigte er sich nicht als Enthusiasten, so vermuthete man in ihm einen „Betrüger“: als „Priester“ mußte er nun einmal nothwendig das Eine oder das Andre sein. So rächte sich die Laientwelt für den früherhin erfahrenen Druck des Fanatismus.

Mit dem Verschwinden des Deismus verlor sich nach und nach die lebendige Bewegung des religiösen Denkens. Den verschiedenen Reactionen gegen bisher ruhende Elemente wird hiedurch Thür und Thor geöffnet. Die höheren Klassen der Gesellschaft bekümmerten sich überhaupt nicht viel um Religion: die Stürme im Anfange des Jahrhunderts streiften England nur, ohne die geistige Atmosphäre so gründlich zu reinigen wie etwa in Deutschland. Die Massen dürsteten nach dem Tranke des Lebens: der Verstand war ermüdet, andere Saiten des menschlichen Geistes mußten erregt werden. Schon lange hatte man gefühlt, daß die Religion nicht in Raisonnement bestehe, daß ihre

<sup>1)</sup> Geschichte des englischen Deismus 1842.

brennenden Fragen nur durch Betheiligung des sittlichen Innern in den Tiefen der Seele zu lösen seien. Der Methodismus weckte nicht nur das Gewissen, sondern gab auch dem darbenden Gefühl und der sehnennden Phantasie reiche Nahrung. Das mußte auf die englische Kirche mächtig einwirken. Lagen doch die Unterschiede mehr nur im Cultus, theilte sie doch mit dem Dissent den Boden des reformirten Bekenntnisses! Und an dieses hatte sich ja die neue Bewegung angeschlossen, wenn sie gleich von dem lutherischen Herrnhutianismus, der die Doctrin von der Heilsordnung in psychischer Entwicklung durchleben will, erst den rechten Schwung erhielt.

So breitete sich eine mächtige positive Partei innerhalb der bischöflichen Kirche aus, um so leichter Boden gewinnend, als die politische Einheit des Landes, sowie die Sturmfluth der deistischen Meinungen die früher klaffenden Unterschiede geschlossen hatte. — Ihre rechte Bedeutung gewann diese Richtung aber erst durch eine zweite Reaction, seit 1830. Sie hat mannigfache Gegensätze: wir erkannten in dem discussionslustigen 18. Jahrhundert einen wahren Widerwillen gegen das Geschichtliche, ja gegen alle Gelehrsamkeit. Keine Gemeinschaft kann ohne ein strenges Bewußtsein ihrer Vorzeit, kann ohne eine tiefere Bildung gedeihen und auf die in der Cultur fortschreitende Gesellschaft einwirken. Dazu kam der independentistische Zug in der methodistischen Erregung, welchem ein stark angespanntes Gemeinschaftsgefühl antworten mußte. Man sieht: alles berechnigte Momente — geschichtliches Bewußtsein, reichere theologische Kenntniß, starkes Gemeinschaftsgefühl: nur schade, daß sich dieselben in einseitiger Weise geltend machten. Denn den Mittelpunkt der Reaction bildete der alte Rest des römischen Wesens, gefährlich als Träger einer langen Gewöhnung, geheiligt durch Verpflichtungen wie durch hundertjährige Uebung, auf's entschiedenste vernachlässigt, ja gehaßt von dem ganzen Dissent — der bischöfliche Cultus. An ihn schloß sich der Tractarianismus oder Pusehitismus an. Seine stark romanisirende Richtung rief nun die evangelische Partei zu größerem Eifer: sie wetteiferte in antipäpstlicher Strenge mit den Puritanern reinsten Wassers, ebenso aber auch gegen die Strömungen freieren Wesens. Denn der alte Deismus war durch alle jene Apologien nicht gründlich widerlegt — das ist ja nur dann möglich, wenn man seine Wahrheit sich aneignet und seine Fehler vermeidet —; dazu drangen von Deutschland einzelne Ströme aus jener Hochfluth philosophischer Ideen herüber. Kurzweg bezeichnet man wohl auch jene erste Richtung als High-church-party, die zweite als

Low-church. Dagegen nennt man die Richtung, welche eine Reformation der Theologie selbst, natürlich nicht ohne Beseitigung vieler traditioneller Irrthümer, anstrebt, die Broad-church-party. Dem Schooße dieser letzteren Partei sollen nun jene Essays und Reviews entsprungen sein — ein um so bedenklicheres Sturmzeichen, als eine große Menge junger Geistlichen nur unwillig dem bisherigen Joche sich beugte und die studirende Jugend Oxfords diese Erscheinung mit Freuden begrüßt hat.

Diese Opposition trägt durchaus keinen dogmatischen oder philosophischen Charakter: sie gilt der hergebrachten öffentlichen Meinung in der Kirche Englands. Sie ist zu begreifen als das Einschlagen der wissenschaftlichen Idee überhaupt in die theologische und kirchliche Stagnation. Sie besitzt die Präension, eine wirkliche Wissenschaft in der Theologie haben zu wollen — nicht bloß ein eingelerntes Dogmensystem, mühsam gestützt von den altersmorschen Balken einer advocatenhaften Apologie, welche alle Zweifel zwar nicht löst, aber wie lästige Mücken todtschlägt.

Diese geschichtliche Nothwendigkeit einer solchen Bewegung erläutert sich nicht schwer aus den Elementen der höheren Bildung, wie sie gerade in England gepflegt und geschützt wird. Sie liefert den sichern Schlüssel zu der allgemeinen Bestürzung, zu der fortdauernden Sensation, zu den fanatisch gewaltsamen Maßregeln gegen die kühnen Verfasser. Die einzelnen Aufsätze entsprechen nämlich in merkwürdiger Weise je einem solchen Bildungselemente.

Wie sehr die classischen Studien geschätzt werden, wie sie, vor Allem in Oxford, den eigentlichen Kern des ganzen akademischen Studiums bilden, ist bekannt. Bedeutende Belesenheit in den Alten macht noch immer den Stolz des akademisch gebildeten Gentleman aus. Ob bei der Mehrzahl ein eindringendes Verständniß nach deutschem Maßstabe mit der umfassenden Lectüre Hand in Hand gehe, ist eine andere Frage, die uns ferner liegt. Immerhin finden sich aber Männer genug, welche tüchtig und ernstlich in den Classikern arbeiten, ein tieferes Verständniß erstreben und die Leistungen der deutschen Philologen mit Eifer benutzen. Die richtige, allein mögliche Hermeneutik steht hier längst fest: nur durch gründliche Anwendung der Sprachregeln, durch völliges Sichversetzen in den ganzen Gesichtskreis des Autors, durch Beachtung des Zusammenhanges im Kleinen wie im Großen — läßt sich der Sinn gewinnen. Wie? sollte die Schrift, die Grundlage und Quelle der christlichen Erkenntniß, das unent-

behrliche Mittel evangelischer Frömmigkeit, von dem Einfluß dieser ächt philologischen Methode unberührt bleiben? Verdankt doch das tiefere Bibelstudium überhaupt seine Entstehung erst dem Aufleben der classischen Studien im westlichen Europa. Und hiezu kommt, daß die Arbeitstheilung in England noch nicht so strenge durchgeführt ist, daß nicht ein Professor des Griechischen sich der Erklärung des Neuen Testaments, daß nicht ein Theologe mit Thukydides und Aeschylus sich vorzugsweise beschäftigen könnte. Aber freilich — diese Verbindung der philologischen Methode mit der Schriftexegese droht der conventionellen Erklärung auf hundert Stellen Gefahr. Sie erscheint plötzlich in ihrer Ungründlichkeit und Inconsequenz, überall handgreifliche Irrthümer. Grundsätzlich die Allegorie verschmähend, wendet man dieselbe überall da an, wo es die hergebrachte Sitte oder die Orthodoxie zu fordern scheint. Hier findet man nur Principien, dort will man alles als buchstäbliches Gesetz fassen; hier ist nur Idee, dort nur Thatsache. Aller Orten greift der erbauliche oder der dogmatische Zweck in den klaren Schriftsinn störend und zerstörend ein: der Prediger will, daß seine weittragenden Meditationen sich im Schriftworte selbst wiederfinden, und dehnt es deshalb aus, der Dogmatist fordert, daß die Bibel sein besonderes kirchliches Bekenntniß präcisirt aussage und belege — darum dreht er einzelne Stellen so lange hin und her, bis sie passen, die andern, ihm ungünstigen ignorirt er. Er braucht ein Gotteswort mit bestimmten Qualitäten: die Schrift muß sie alle vollständig enthalten. Alle diese Verirrungen schwinden vor dem reinigenden Wehen einer ächten Hermeneutik — wie natürlich, daß mit dem Falle jeder ascetischen und dogmatischen Willkür auch die Möglichkeit wahrer Erbauung, die Fähigkeit die Glaubensüberzeugung zu stützen unterzugehen scheint! Daher denn die strenge Verurtheilung des letzten Essay von Benjamin Jowett (Professor des Griechischen zu Oxford): über die Auslegung der heiligen Schrift. — Diese Grundsätze mußten an Gefährlichkeit gewinnen, wenn sie practisch durchgeführt werden. Dies geschieht in dem Review über Bunsens Bibelforschungen, verfaßt von dem Dr. der Theologie Rev. Rowland Williams, Professor des Hebräischen. Weniger kühn in seinen Vermuthungen pflichtet er der allgemeinen Anschauung Bunsens in Betreff der Bibel bei. Sie hört auf, eine absolut treue Berichterstatteerin zu sein: das Alte Testament wird zur Sammlung historischer Urkunden, deren Geschichte der Entstehungsweise weltlicher Bücher sehr ähnlich ist, deren Verfasser sogar nachweislich nicht in der Lage waren, treu berichten



zu können, nicht mit der Absicht schreiben, historische Wahrheit nach unseren heutigen Begriffen zu überliefern. Welch ein tiefer Schnitt recht ins Fleisch der biblischen Literatur in England, die darin schwelgte, die herrliche Uebereinstimmung der Bibel mit allen neueren Entdeckungen auf ethnographischem Gebiete fort und fort zu erhärten!

Ein zweites, mit Liebe, Talent und großen Mitteln gepflegtes Gebiet höherer Bildung sind die Naturwissenschaften. Fast in allen Branchen weist England Namen des besten Klanges, europäischen Rufes auf, fast ebenbürtig den bedeutendsten Forschern Deutschlands. Wer konnte nicht die Forbes, Faraday, Whell, Murchison, Darwin! In den Nekrologen hochstehender Geistlichen lesen wir oft genug, sie seien tüchtige Geologen gewesen; das Theologische steht in zweiter Reihe. Je lebhafter das Interesse ist, um so größer die Besorgnisse, die Ergebnisse der Wissenschaft mit der Bibel in Einklang zu halten, oder vielmehr, da jene ihren sichern Gang nach eigenen Gesetzen fortwandelt, die Schrift selbst so zu erklären, daß die Uebereinstimmung deutlich wird. Die Schrift muß durchaus geologische Wahrheit enthalten. Wie lebhaft dieses harmonistische Studium in England betrieben wird, davon zeugt die reiche Literatur seit Buckland, über welche neulich Dr. Zöckler in diesen Blättern (1860, 4.) eine interessante Uebersicht gegeben hat. Das erste Kapitel der Genesis soll nicht nur der Schauplatz geologischer, sondern auch literarischer Kämpfe sein. Die Einen wollen mehr, die Andern weniger Geologie hinein thun — welcher ein Unterschied, die Hauptsumme der geologischen Bildungen in die mosaïsche Kosmogonie hineinzuziehen oder als vorausgesetzt anzunehmen! Und noch größere Differenzen bieten diese Harmonisten. Allein das Geschäft gelingt doch glücklich, es gehört dazu sehr wenig Wahrheitstrieb, einige wenige (ja nicht zu viele) dilettantische Kenntniß, ein Wille, der vor keinem Hinderniß zurückschreckt, welches die Harmonie zu stören droht, etwas Wiß und endlich die Fertigkeit, Mücken seigen und Kameele verschlucken zu können. Bekanntlich gestattet jedweder Zustand der Geologie und Astronomie, glücklich zu harmonisiren — ob heute, ob vor hundert Jahren, gleichviel. — Gegen dieses Unwesen, auch eine beliebte Ruhmesstätte apologetischer Theologen, richtet sich der Aufsatz von Goodwin, über mosaïsche Kosmogonie. Er zeigt die großen Schwankungen sowie die Principlosigkeit dieser Harmonistiker: und doch — wie undankbar die Mühe! Die Naturanschauung des naiven Menschen wie des Alterthums ist unwiederbringlich durch Kopernikus und Galilei zerstört: die Bresche schließt

sich nimmermehr, sie erweitert sich von Tage zu Tage. Nicht vor dem Unglauben, recht im Gegentheil: vor dem kräftigen Glauben, vor ernstem Wahrheitsfinne und vor gründlichem, nicht oberflächlichem Wissen stürzt das Gebäude dieser Versuche zusammen. Aber damit scheint auch dem richtigen Engländer der Schriftglaube selbst zu fallen: denn er ist von Alters her gewohnt, seinen Scripturalism an die Uebereinstimmung mit der „Wissenschaft“ zu knüpfen — offenbar ein Erbstück der Männer des vorigen Jahrhunderts, welche die Zustimmung zur Offenbarung gleichfalls auf Vernunftbeweis gründeten. Um die Schrift recht hoch zu stellen, raubt man ihr ihre religiöse Selbstständigkeit.

Aus dem naturwissenschaftlichen Studium ersteht aber nicht nur dem übel gestützten Schriftglauben ein Feind, sondern auch der landläufigen Dogmatik. Es ist in der That ein trübes Zeichen für die englische Theologie, daß man sich fast ausschließlich mit Apologeen beschäftigt — nicht mit dem Studium wahrhaft wissenschaftlicher Apologetik. Ja, man rühmt sich dieser practisch nützlichen Thätigkeit gegenüber den metaphysical inquiries der deutschen, wie man gerne jede Untersuchung nennt, die man zu verstehen zu träge oder zu unfähig ist. Und doch scheint es von dem einfachen common-sense, von einer gewöhnlichen sagacity geboten, sich zuerst genau darüber Rechenschaft zu geben, was man vertheidigen wolle und ob dies wirklich christlicher Art sei, sich zu hüten, daß nicht unter der Hand das Object der Vertheidigung sich völlig verschiebe oder ändere. Allein davon ganz abgesehen, zeugt es von wenig Kenntniß des heutigen religiösen Bedürfnisses, wenn man unter den „evidences“ noch immer den Wunder- und Weissagungsbeweis obenaufstellt. Hierin ist Paley noch immer der eigentliche Typus und das Hauptbuch. Man beweist die Wunder als physische Facta und hat so die Möglichkeit der Offenbarung, wie man wähnt, gefunden. Man will den ungläubigen Sinn zur Anerkennung der höheren und unbegreiflichen Macht innerhalb der Heilsgeschichte zwingen. Nicht gegen die Wunder überhaupt, sondern nur gegen die Kraft des üblichen Wunderbeweises unter den evidences der englischen Theologie richtet sich der am stärksten angefochtene Aufsatz des verstorbenen Professors der Geometrie, Mr. Baden Powell: über das Studium der Beweise für's Christenthum <sup>1)</sup>. Darum wirkt

<sup>1)</sup> Derselbe Gelehrte hat schon früher umfassende Essays veröffentlicht: *Essays on the Spirit of the Inductive Philosophy, the Unity of Worlds*

auch dieses Essay so gefährlich, weil die Bahn, von der er ausgeht, ein Gedanke ist, welcher die Seele und Möglichkeit aller naturwissenschaftlichen Forschung bildet, nämlich die Voraussetzung, daß die bisher bekannten Naturgesetze zu allen Zeiten und an allen Orten ihre Geltung haben. Und gewiß ist, daß hiermit jede Gewißheit in naturwissenschaftlichen Dingen steht und fällt. So zeigt er denn mit scharfer Feder, daß es heute ganz unmöglich sei, die Wunder der Bibel mit dem Range physikalisch konstatirbarer Thatfachen zu bekleiden, mithin sie apologetisch zu verwerthen. Ein neuer bedenklicher Riß, der in der höheren Bildung Englands nicht gemacht, nur als vorhanden aufgewiesen wird! Die bisher feste Burg des verehrten Paley, an den man glaubte wie kaum an die Schrift selbst, ist hart gefährdet. Es ist ein Kampf, der uns in Deutschland ein halbes Jahrhundert und weiter zurückversetzt, in jene Zeit, als der rationalisirte Supernaturalismus blühte, und von seinem reifgewordenen entarteten Sohne, dem Rationalismus, Schlag auf Schlag empfing. Immerhin dürfte es hohe Zeit sein, die völlig veränderte Stellung scharf ins Auge zu fassen, welche die Wunder heute einnehmen und welche ihnen zur Zeit Christi eignete. Damals, auf semitischem Boden, waren diese *σημεῖα* gerade das erste, am leichtesten zu Glaubende, was der Menge geboten werden konnte; daher diese Wunder sucht gerade bei den Vertretern der höchsten Bildung, den Schriftgelehrten und Phariseern. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wunder stand von vornherein überall fest, darum bildeten sie in der Meinung des Volks das Hauptcriterium des göttlichen Propheten und bedingten thatsächlich die Anerkennung seiner höheren Sendung. Heute, überdies auf ganz occidentalischem, indogermanischem Boden, ist das Verhältniß ein völlig umgekehrtes. Für den Gebildeten der heutigen Zeit liegt die Glaubwürdigkeit der Wunder als physischer Thatfachen völlig an der Peripherie; unendlich leichter überzeugt er sich von der ewigen Wahrheit in den sittlichen und geistlichen Anschauungen des Herrn, ja auch von seiner göttlichen Sendung, als von der Wirklichkeit jener Berichte, welche seine ganze Naturschauung umzustürzen drohen. Damals erzeugte der Wunderglaube den Glauben an Christum; heute erzeugt der Christenglaube die Anerkennung der Wunder — damals war er

---

and the Philosophy of Creation. — Christianity without Judaism: a second series of Essays on the Unity of Worlds and of Nature. — The Order of Nature considered in reference to the claims of revelation.

allgemeine Basis, heute ist er die Spitze. Diese völlig veränderte Bedeutung des Wunders muß jenseits des Kanals von den Theologen anerkannt werden: der neue Most zerreißt ja schon die alten Schläuche — und wenn der Wein verschüttet wird, so dürfen die Zionswächter nicht klagen, vielmehr die eigene Versäumniß anklagen.

Ein drittes scharf hervortretendes Moment in dem heutigen Charakter ist sein hohes, oft überstrenges Nationalgefühl. Gemeinsame Leiden, gleiche Geschichte, gleiche Arbeit haben die verschiedenen Elemente zu einem compacten Ganzen zusammengeschmolzen, das nur in den unteren Schichten noch erkennbare Unterschiede aufweist. Dieses Bewußtsein mußte über kurz oder lang das Bedürfniß erzeugen, auch in kirchlicher Hinsicht nach außen hin eine Einheit zu bilden. Der berechnete Gegensatz des Gemeingefühls gegen independentistische Auflösung und Zersplitterung mußte sich einen andern Ausdruck suchen als in dem sektenhaf gewordenen Tractarianismus, dessen äußerer Ritt eine abgelebte Form, dessen inneres Band die Verläugnung des Evangeliums bilden sollte. Die Idee einer evangelischen Nationalkirche Englands hat wohl in der „evangelischen Partei“ gezündet: hat doch der ganze Dissent dasselbe Princip, die Bibel als alleinige Erkenntnisquelle des Christenthums, sind doch auch die Unterschiede in den Dogmen überaus unbedeutend! Man gewahrt leicht, wie nahe sich diese Tendenzen mit der Unionsbewegung in Deutschland berühren. Allein welches sind die nothwendigen Bedingungen, unter denen eine National- d. i. Massenkirche denkbar und practisch zu verwirklichen ist? Diese Frage will ein Aufsatz von Rev. Wilson lösen: es ist ein review, weil er an ein Buch *séances historiques de Genève* anknüpft; allein die Frage wird ganz frei weiter geführt. In einer populären Vorlesung hatte sich nämlich der Graf Leon de Gasparin, in strengem Tadel Constantins des Großen, für den Individualismus als die alleinige Basis der Kirche ausgesprochen. Der folgende Redner, der bekannte Schriftsteller Felix Bungenier, nahm den großen Constantin in Schutz und vertheidigte den „Multitudinismus“. Dieser Ansicht pflichtet Wilson bei. Aber er zeigt auch, wie unmöglich dieselbe dogmatische Strenge und Engherzigkeit, wie sie in England üblich sei, dabei bestehen könne. Nicht nur verschiedene Stufen der Entwicklung müßten geduldet werden, sondern auch eine entschiedene Freiheit in der Erklärung der Schrift. Schließt man nicht gleich die Sünde, nicht factischen Unglauben durch förmliche Excommunication aus, so darf dies auch nicht, ja am wenigsten mit der freieren Bildung, mit dem Denken



geschehen. Dogmatische Weitherzigkeit ist also Bedingung des Multitudinismus. Die englische Kirche trägt ja ohnehin diesen Charakter; sie würde damit ja nur ihrem eigenen Wesen gerecht werden. Im Allgemeinen stimmen wir Deutschen, besonders die innerhalb der Union lebenden, hiermit überein. Es gilt für ausgemacht, daß mit dem Unionsprincip ein symbolischer Rigorismus, früher Symbolzwang genannt, sich nicht vereinigen lasse, — bekanntlich ein stehender Vorwurf der Gnesiolutheraner, welche diesen Zwang „Bekenntnistreue“ nennen. Der Aufsatz Wilsons athmet jedoch noch eine andere Luft: er erinnert an den gewaltigen ethnographischen Horizont, welcher dem meerbeherrschenden, in allen Welttheilen Hütten bauenden Albion in viel höherem Grade zur Natur geworden ist, als dem Kontinentalen. Mit allen erdenklichen Religionsformen kommt er in unmittelbare Berührung, muß in manchen tiefe ethische Züge, in anderen hohen Schwung des Denkens anerkennen, gewahrt, wie Millionen, die doch auch Menschen sind, in diesen Glaubensweisen ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen, durch dieselben eine blühende Cultur hervorrufen — wie natürlich, daß die fast bange Frage nach dem absoluten Werthe des Christenthums ihn beschleicht, daß zunächst vor dieser umfassenden religionsgeschichtlichen Erfahrung alle die kleinen dogmatischen Unterschiede der christlichen Parteien in seinen Augen winzig erscheinen, als schwächliche Reste eines beschränkten Geistes, einer fast culturlosen Zeit! Wollen wir diesem Essay mithin auch gerne die Bedeutsamkeit der angeregten Frage, die freie Höhe des Umblickes, die kühne Entschiedenheit der Rede willig als Lob zugestehen, so werden wir doch zurückhaltender urtheilen müssen bei der Frage, ob die Sache in ihrem Kerne erfaßt, ob neben den Schwierigkeiten der gegenwärtigen Sachlage auch die richtigen Wege zum gesunden Kirchenleben angegeben seien.

Von viel bedeutenderem Belange verspricht aber ein viertes Moment zu werden, wenn es sich der religiösen Anschauung und des theologischen Studiums mit aller-Reinheit und Kraft bemächtigt: ich meine die wiedererwachte Neigung zu geschichtlichen Arbeiten, die Fähigkeit zu ächt historischer Auffassung. Ich weiß sehr wohl, daß beides nicht immer zusammenfällt, weiß, daß der Parteigesichtspunkt die besten Forschungen trübt: aber ebenso steht fest, daß die Liebe zu geschichtlicher Wahrheit und Treue im Zunehmen begriffen ist, deren, wenn auch oft spätgeborenes, Kind der unparteiische Scharfblick ist. Die großen Historiker für Alterthum und Neuzeit, die Lewis, Grote, Macaulay, Mahon, hat unsere Geschichtsdarstellung noch nicht seit langer

Zeit erreicht. Auch hier zeigt sich eine deutliche Reaction gegen das vorige Jahrhundert, das gegen historische Werke eine höchst charakteristische Abneigung an den Tag legte. Allein bis jetzt war gerade die jüngst vergangene Zeit, war auch die Kirchengeschichte, vollends die Heils Offenbarung einer unbefangenen geschichtlichen Auffassung und Darstellung nicht unterworfen worden. Man griff in die Schatzkammern der Geschichte, wohl um das eigene Recht zur Existenz z. B. gegen das Papstthum zu deduciren, nicht um aus ihr große Lehren für die Zukunftsentwicklung zu entnehmen. Doch kann das nicht so bleiben: der höhere Standpunkt nicht über allen, wohl aber über vielen obsolet gewordenen Parteigegegensätzen, von Vielen heute leichter erreicht als jemals früherhin, muß zu wahrhaft historischen Rückblicken befähigen. Auch die Essays verrathen diesen Fortschritt. Zunächst in dem erwähnten Aufsatz von Pattison „über die geistigen Richtungen in Englands Kirche von 1688—1750“. Uns Deutschen bringt er kein neues Ergebniß, vollends seitdem Herder, Schlosser, Vechler den Deismus als religiöses Culturelement objectiv betrachtet haben; wir fürchten selbst, daß seine historische Belesenheit über John Keland's bekanntes Sammelwerk <sup>1)</sup> nicht weit hinausgeht —: allein für England, das längst die Geschichte seiner Kirche vergessen hat, das im vermeintlich scharfen Gegensatz gegen allen Deismus denselben ignoriren, geradezu als vergeblichen Irrlauf aus der Geschichte tilgen möchte, sind jene Erinnerungen in hohem Grade nützlich. Denn das Hauptgewicht des Essay liegt formell in einer durchaus unparteiischen Stellung und Auffassung, materiell in der Darstellung — nicht der Deisten, sondern — der orthodoxen kirchlichen Meinung in ihrer tiefgehenden Berührung mit den Prämissen und Zwecken der Freidenker. Man soll die Unmöglichkeit einsehen, ein Jahrhundert überspringen zu können, die Lächerlichkeit begreifen, Erscheinungen ignoriren zu wollen, deren Strömungen und Ergebnisse die heutige geistige Atmosphäre nicht gebildet, aber auf's wesentlichste mitbestimmt haben, in welcher wir unsere gesammte Bildung von Jugend auf erhalten haben. Ein gleiches Unternehmen in Deutschland, den Rationalismus aus der Entwicklungsgeschichte der Theologie tilgen zu wollen, bleibt doch nur zweideutiger Vorzug einiger weniger Theologen, deren hyperdogmatische Ueberspanntheit die Bedeutung großer geschichtlicher Geisteskrisen so gerne und so leicht übersieht. Wie tief übrigens Pattison's Essay

<sup>1)</sup> A View of the principal deistical writers 1754.

verlegen muß, ist klar: er weist nicht nur für die früheren, sondern auch für die heutige Theologie die ächt rationalistischen Prämissen auf; er zeigt, wie bloßes halbmethodistisches Predigen auf der einen, wie bloße Polemik und Apologetik auf der anderen Seite niemals Theologie genannt werden könne, ja daß es heute in der Kirche Englands trotz aller ihrer Fruchtbarkeit eine eigentliche Theologie, d. h. eine Wissenschaft der christlichen Religion gar nicht gäbe.

In diese geschichtliche Richtung gehört aber auch der erste Essay „von der Erziehung der Welt“, deren Verfasser Dr. Temple als Haupt der berühmten höheren Erziehungsanstalt von Rugby hohe Achtung genießt; seinen Namen mitten unter diesen „Gottlosen“ zu finden, hat die Orthodoxen gewaltig erschreckt und erzürnt. Es scheint, als ob Temple nur die Idee menschlicher gradueeller Entwicklung an die Menschheit anlegen wolle, oder speciell an die Heilsgeschichte vor und nach Christo. Diese Parallele befähigt ihn nun freilich zu einer Fülle geistreicher und sehr treffender Gedanken; sie macht auf keine Originalität Anspruch, deren sie sich auf englischem Boden viel eher rühmen könnte, als eine gleiche Arbeit auf deutschem; sie entgeht nicht der Gefahr, mehr nur schillernde Bilder, vereinzelt überraschende Gesichtspunkte zu liefern als gründliche Einsicht, da jede Vergleichung den eigenthümlichen Kern einer Erscheinung eher verhüllt als offenbart. Allein darin liegt auch nicht die Hauptbedeutung des Aufsatzes, sondern ausschließlich in der Anwendung des Principes geschichtlicher, ächt menschlicher Entwicklung gerade auf solche Gebiete, auf denen der Scripturalismus weder Entwicklung noch Menschliches anerkennen will. Die Geschichte der göttlichen Offenbarung vor Christo, in dem Judenthume, wird nicht als pure Himmelsthat dargestellt, sondern als Periode der sich entwickelnden Menschheit. Dieselbe erscheint hier noch in ihrer Kindheit; im Christenthum zeigt sie sich im Jünglingsalter; wir leben im Mannesalter. Keine Zeit ist also schlechthin ideal: jede hat ihre unwiederbringlichen Vorzüge gehabt, aber auch ihre besonderen Mängel und Unvollkommenheiten. Dabei muß er natürlich mit solchen Ansichten in Widerspruch gerathen, welche im Mosesismus, überhaupt im Alten Bunde lediglich verhülltes Christenthum sehen — d. h. mit der fast durchgängigen Anschauung bei Kirchlichen und bei Dissenters —, oder welche in der apostolischen Zeit das Urbild des Christenthums erblicken. Daß Temple an eine Entwicklung über Christus hinaus nicht denkt, versteht sich von selbst. Allein seine Anschauung zerstört freilich die dogmatische Härte oder gedankenlose Ascetik im bisherigen Schrift-

gebrauche. Uns scheint, daß die Petenten (an den Erzbischof von Canterbury) aus diesem Aufsatze eine Stelle richtig (natürlich von ihrem Standpunkte aus) incriminirt haben, welche auf den ersten Blick durchaus nicht hervorragt, nichts zusammenfaßt, sondern eher den Schein einer Abschweifung trägt, die aber dennoch den gefährlichen Kern enthält. Sie lautet p. 44: „die Bibel ist Geschichte; selbst ihre lehrhaften Theile sind in eine historische Form gebracht, und werden am richtigsten verstanden, indem man sie als Urkunde der Zeit aufsaßt, in welcher sie geschrieben wurden, und welche uns die höchste religiöse Lebensfülle jener Zeit vor Augen legen. Dann gebrauchen wir die Bibel — bewußt oder unbewußt — nicht um die Stimme des Gewissens zu unterdrücken, sondern sie zu erwecken. Sobald Gewissen und Bibel einander widersprechen, so schließt der fromme Christ sofort, daß er die Schrift falsch verstanden habe. Während daher die Schrifterklärung von Zeitalter zu Zeitalter sich langsam ändert, ändert sie sich stets in Einer Richtung. Die Scholastiker fanden in ihr das Fegfeuer. Spätere Forscher fanden genug darin, um Galilei zu verdammen. Vor nicht langer Zeit mußte sie dazu dienen, die Geologie zu verurtheilen, und noch giebt es manche, welche sie so interpretiren. Der Strom zeigt immer denselben Weg — er geht immer auf die Identificirung der Bibel mit der Stimme des Gewissens. Durch ihre Form wird die Bibel wirklich gehindert, einen Despotismus über den Menscheng Geist auszuüben; wenn sie das könnte, so würde sie zugleich ein äußerliches Gesetz werden. Aber durch ihre Form schließt sie sich so wunderbar dem menschlichen Bedürfniß an, daß sie uns die volle Ehrerbietung einer höchsten Auctorität abgewinnt, ohne uns jedoch das Joch der Unterwerfung aufzulegen. Sie vermag dies kraft des Principes des individuellen Urtheils, welches das Gewissen zwischen uns und die Bibel stellt: dadurch wird jenes zum höchsten (aber unbestechlichen) Ausleger, dem gegenüber stete Aufklärung, niemals Ungehorsam unsere Pflicht ist.“

Diese letzten Sätze weisen uns auf ein anderes Element innerhalb der gesammten Bildungssphäre Englands hin, welches, obgleich höchst einflußreich, seiner völlig practischen Natur wegen keinen bestimmten wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat: ich meine die specifisch ethische Kraft, die man der Bibel zuschreibt. Der tägliche Schriftgebrauch ist in England fast durchgängige Familiensitte geworden; die Erfahrung des reichen Segens, welchen diese Sitte vielfach mit sich führt, ist vielleicht in noch höherem Grade als irgend ein Glaube



an magische Kräfte die Ursache jenes unbedingten, fast blinden Vertrauens, welches man, auch ganz abgesehen von aller mündlichen Predigt und Auslegung, der bloßen Lectüre des Schriftwortes zuzuschreiben geneigt ist. Aber welche Wirkung übt diese denn aus? Löst man aus den Antworten die Hülle hergebrachter Ausdrucksweisen, so findet man, daß die Schriftlesung in dem Menschen einen wahrhaft sittlichen Charakter erzeuge. Die rein religiöse Seite der Frömmigkeit (vielleicht mit Ausnahme der „Sabbathsruhe“), die übernatürliche Erleuchtung, die Erfahrung besonderer Gnade — alles dies steht nur im Hintergrunde. Vorzüglich wird jene sittliche Potenz der Schrift in der zahlreichen religiösen Literatur belletristischer Art betont, welche übrigens in Deutschland ungleich mehr gekannt ist als man in England weiß und wähnt. Allein wie verhält sich dazu das Dogma von der Schrift? Die Meisten glauben hier an einen schlechthin ursächlichen Zusammenhang, während in der That eine große Differenz, eine breite Kluft zwischen beiden Auffassungen stattfindet. Denn hat die Bibel solche ethischen Wirkungen, so übt sie diese auf rein natürlichem Wege durch Erweckung, Belebung, Läuterung des Gewissens — eine Wirkung, die durch den Glauben an ihre schlechthin unbedingte und allgemeine Inspiration durchaus nicht bedingt ist. Im Gegentheil kann und wird sich gerade aus dieser Erfahrung eine andere Inspirationslehre entwickeln müssen, welche durch keinerlei freieste Forschung getrübt, wohl aber von dem Joche eines starren Intellectualismus und einer fast abergläubischen Gesetzmäßigkeit befreit ist. Fragen wir aber nach dem Ursprunge der vulgären Anschauung, daß die Bibel ein Normalkodex in milderem oder strengerem Sinne des Wortes ist, so werden wir auf den Deismus hingewiesen. Jene Ansicht bildet nämlich die directe (also von der These selbst völlig bedingte) Gegenthese; behauptet der Deismus, daß die Bibel durchaus nicht, vor Allem im Alten Testament, zur Förderung der Sittlichkeit reichen könne, so soll die Erfahrung täglich das Gegentheil bezeugen, ja man liest, behufs der Erbauung, nur solche Lehren heraus, welche man aus der christlichen Ethik bereits in sich aufgenommen hat: mithin beruht factisch die Art des praktischen Segens, die man aus der Bibel aufnimmt (ganz anders wie in Deutschland, wo der tägliche Bibelgebrauch eher Trost, Hoffnung, Vertrauen anregt), auf der geächteten moralischen Interpretation der Schrift, aus der Kant und die Rationalisten ein Princip zu machen gedachten.

Worauf wir also hintweisen wollten, ist Folgendes. Jede breitere

religiöse Strömung ist stark bestimmt durch die allgemeine geistige Atmosphäre der Zeit mit ihren mannichfachen Bildungspotenzen. Entwickeln sich diese schnell in eigenthümlicher Weise und verharret die religiöse Anschauung in Stagnation, so muß eine Krise erfolgen, welche das gestörte Gleichgewicht herstellt. Denn ein solches ist nicht eine Calamität, ist nicht eine Depravation der Religion, sondern die Bedingung ihrer volksthümlichen Wirksamkeit. Nun finden wir jenseits des Kanals die klassischen Studien in hohem Ansehen, die Naturforschung in prächtiger Blüthe, das Nationalgefühl in kräftiger Anspannung und gestählt durch hundert Siege nach innen und nach außen, das geschichtliche Studium meisterhaft geübt und in seiner Klarheit stets fortschreitend, den ethischen Geist erstarbt und selbstständig — alles mächtige Potenzen, welche mit der conventionellen Anschauung und dogmatistischen Härte in Kampf gerathen, die theologische Stagnation aufheben und Neubildungen aller Art hervorrufen müssen. Die Essays und Reviews bezeichnen nicht nur den Anfang, sondern das wirkliche Vorhandensein dieser Krise: das ist ihre historische Bedeutung. Freilich ist es immerhin möglich, daß die Culturelemente einer Zeit, sofern sie immer dem kosmischen Geistesgebiete angehören, einen trübenden Einfluß ausüben, und rechnet man jede Geistesrichtung inmitten der heutigen Civilisation dazu, ohne den Sinn des Wortes Kultur tiefer und reiner zu fassen, so liefert ja die Geschichte wie die Gegenwart genug Belege. Aber andererseits zeigt sich gerade die Macht des alles ächt Menschliche durchdringenden und heiligenden Christenthums darin, daß es alle Wahrheit an diesen Kulturerscheinungen sich aneignet. Denn niemals ist ja die dominirende religiöse Anschauung einer Zeit mit dem Christenthume gleich, und geberdet sie sich so, so hat sie nicht nur schweres Unrecht, sondern es trifft sie auch die Nemesis, den dunkleren Strömungen des Zeitgeistes sich unbewußt und willenlos preiszugeben.

Aber wie stehen jene Essayisten zu dem philosophisch-ethnologischen und kirchlichen Geiste der heutigen Zeit? Die Antwort ergibt sich, wenn wir ihre Stellung zum Deismus, zum kirchlichen Bekenntniß und zur Orthodoxie Englands, endlich zu der deutschen Theologie betrachten.

Vielfach hat man die Verfasser zu Deisten stempeln oder in ihren Ansichten gar nur einen matten Nachklang jener halb philosophischen Bewegung, welche schon um Mitte des vorigen Jahrhunderts im Verschwinden war, sehen wollen. Wir hätten dann gute Ur-

sache zu fragen: wozu der tolle Lärm? wozu die Gespensterfurcht vor revenants? Wir hätten uns auch keineswegs zu wundern: denn die antideistischen Elaborate haben trotz ihrer Masse ebenso wenig jene Bewegung wahrhaft zur Ruhe gebracht als die halb methodistischen revivals in der Kirche um die Scheide des Jahrhunderts. Wie sehr die Verfertiger der Evidenzen (evidence-makers nennt Pattison sie spottend) auf dem Boden jener Anschauungen standen, sahen wir. Die tiefere Anregung durch Coleridge ging bald vorüber. Die geistigen Bedürfnisse, welchen der Deismus seine Entstehung verdankte, sind nicht durch die orthodoxe Theologie befriedigt worden: kein Wunder, wenn sie mit größerer Gewalt auftauchen. Aber das ist selbstverständlich keine Repristination. So wenig wie Wundererklärungen im Geiste eines Dr. Paulus, selbst Hypothesen Straußischer Färbung heutzutage in Deutschland die Geister mächtig erregen könnten, so wenig würde es einem bloßen Abklatsch der Meinungen der Collins, Chubb, Morgan, Bolingbroke, Tindal in England gelingen. Nein, die Essanisten stehen vielmehr auf dem Boden einer Anschauung, welche der deistischen und eben darum auch der pure antideistischen gegenübersteht — auf dem Boden der historischen Idee, welche alle Kritik nur als Mittel ansieht, um zu höchst positiven Resultaten zu gelangen. Der Deismus ist aber durchaus Intellectualismus, der Rückschlag des im Protestantismus lange gebundenen Freiheitsprinzips; er hat viel mehr persönliche Zwecke in freier geistiger Bewegung als bestimmte Ziele. Darum ist er auch, theologisch wie philosophisch angesehen, eine Halbheit. Auf letzterem Gebiete mußte er entweder zum Pantheismus umschlagen oder zu einem ethischen System sich vertiefen, auf ersterem ward er erst in der Form einer geregelten Kritik nützlich, wahrhaft heilsam erst dadurch, daß er antrieb, die menschliche Seite in der religiösen Geschichte schärfer in's Auge zu fassen und kennen zu lernen.

Demgemäß dürfen wir uns durch flüchtige Aehnlichkeiten nicht täuschen, am allerwenigsten uns durch einzelne Aeußerungen verleiten lassen, gleich ein ganzes System den Verfassern anzudichten. Sie entwickeln überdies wenigstens Dogmatische positiv, das Meiste ist Kritik und Hermeneutik.

Gleich der erste Aufsatz bietet solche scheinbaren Parallelen. Die Vergleichung der Geschichte der Welt mit der Entwicklung des einzelnen Menschen fordert für die vorchristliche Zeit die Gleichstellung mit dem Kindes- und Knabenalter. Nicht nur die Heidenwelt wird unter diesem Gesichtspunkte geschaut, sondern auch das Judenthum,

mithin auch die Heilsökonomie des N. T. Gerade das that der Deismus gleichfalls: er wird nicht müde, die ältere Menschheit als kindisch zu bezeichnen und aus dieser Eigenschaft alle Erscheinungen zu erklären. Dennoch springen Unterschiede in Fülle leicht in die Augen. Die deistische und rationalistische Anschauung wollte eigentlich für die ganze vor ihr liegende Zeit das kindische Wesen behaupten; Hume (in seinen political discourses) möchte die Völker überhaupt nur als Kinder fassen, über denen in allen Zeiten die Weisen und Klugen als Männer gestanden haben. Dr. Temple weist nur Eine Periode in diese Parallele. Jene sehen im Kinde nur den halb träumerischen, reflexionslosen, immer sehr beschränkten und sinnlichen Affecten hingegebenen Menschen; dieser aber faßt ungemein geistreich alle Seiten des Kindes und des Knaben, und am liebsten die herrlichen und edeln, in's Auge, und verwerthet die Ergebnisse seiner pädagogischen Erfahrung oft in überraschend originellen Federstrichen zum Verständniß der menschheitlichen Entwicklung. Jenen erscheint daher das Gesetz Moses als bloße Klugheitsinstitution des schlaunen Volksführers, diesem als ein Act tiefer und sorgfältiger Weisheit; nach jenen war es dem kindischen rohen Volke als zügelndes Joch aufgelegt, dieser sieht darin ein treffliches, den Bedürfnissen der Nation genau entsprechendes Erziehungsmittel. Indem er die große Idee des Paulus, *νόμος παιδαγωγός εἰς χριστόν* entwickelt, berührt er sich mannichfach mit der schönen Schrift gleichen Namens, die wir unter den Werken des ersten christlichen Theologen, des Alexandrinischen Clemens, finden. Vollends schlägt der Vergleich fehl, wenn Temple die Gesetzgebung wie auch die Prophetie im höheren, weiteren Sinne auf göttlichen Ursprung zurückführt, freilich nicht ohne die nothwendigen Unvollkommenheiten derselben in scharfen und treffenden Zügen zu zeichnen. Noch entschiedener zeigt sich der Unterschied bei Behandlung der Prophetie. Kein Wort von unerfüllten Weissagungen: Läuterung des Gesetzes bringen die Propheten, indem sie das Ceremoniel fast völlig fallen lassen, um die großen Lehren der Treue und Gerechtigkeit zu verkünden; für's Andere legen sie die Sanction des Gesetzes nicht in eine äußere Auctorität, sondern in die Stimme des Gewissens. Ja, trotz aller Verirrungen bringt auch das Judenthum zwei tiefgewurzelte Ueberzeugungen als wahrhaftes Eigenthum in's Christenthum hinüber: den festen Glauben an Einen durchaus geistigen Gott und die Erkenntniß der überragenden Wichtigkeit der Keuschheit als der Seele aller Moralität.



Eine zweite Aehnlichkeit mit deistiſchen Lehren könnte man in der großen Bedeutung finden, welche Dr. Temple der Toleranz zuſchreibt (S. 43 f.). Auch der Deismus verlangte entſchieden Freiheit des Denkens und Achtung der religiöſen Anſchauungen, wenn dieſelben auch der herrſchenden entgegengeſetzt ſind. Freilich liegt darin eine Behauptung von der nur relativen, nicht mehr abſoluten Bedeutung des religiöſen Glaubens für das Leben des Einzelnen wie des Volkes, mithin eine Abſchwächung jener harten Vorausſetzungen, welche bis dahin den Zeitgeiſt beſtimmt und die Machthaber zur Vernichtung der Andersgläubigen bewaffnet hatten. Demnach werden wir hierin eine der bedeutendſten Segenswirkungen erkennen, welche der Deismus factiſch gebracht hat. Wenn alſo Temple denſelben Gedanken ſtreng betont, ſo hat er aus der Zeit gelernt, iſt aber nicht Deift. Denn die dunkle Seite der Toleranzidee, ihre Ueberſpannung als ſchlecht-hinnige, auch perſönliche Gleichgültigkeit gegen allen religiöſen Glauben iſt der Verfaſſer weit entfernt anzuerkennen. Im Gegentheil, wir ſind noch im Begriff die Toleranz zu lernen, um die möglichen zwiefachen Abwege zu meiden. Er ſagt: „Bei der Reformation ſchien es anfangs, als ſollte das Studium der Theologie (als Scholaſtik) wiederkehren. Aber in Wirklichkeit begann eine völlig neue Lehre — die der Toleranz. Sie iſt das Gegentheil des Dogmatismus. Sie involvirt das thatſächliche Geſtändniß, daß es unlösbare Probleme gebe, auf welche die Offenbarung nur wenig Licht werfe. Ihre Tendenz geht dahin, den früheren Dogmatismus zu modificiren, indem ſie dem Buchſtaben den Geiſt, den genauen Definitionen die practiſche Religion ſubſtituirt. Die Aufgabe iſt noch nicht hinlänglich gelernt. Unſere Toleranz iſt gegenwärtig zu oft furchtſam, zu oft übereilt, bisweilen opfert ſie werthvolle religiöſe Elemente, bisweilen fürchtet ſie ihre eigenen deutlichſten Conſequenzen. Doch kann kein Zweifel darüber obwalten, daß ſie in der gebildeten Welt immer mehr Platz greift; ſie wird, aus dieſen Kreiſen ausgehend, nach und nach ein gemeinſames Eigenthum werden. Geiſtliche Anarchie drohte wohl hie und da eine Art neuer Knechſchaft zu bringen; im Ganzen iſt aber ihr ſtetiger Fortſchritt unverkennbar. Die Reiſe des Mannesalters zeigt ſich eben darin, daß ſie die Härte und Strenge der Grundſätze mildert. Die höhere Bildung ſchreitet fort. Man erkennt, es gäbe viele Dinge im Himmel und auf Erden, von denen ſich die Theologie der Väter nichts träumen ließ.“ Die poſitive Baſis bleibe jedoch die Anerkennung der Bibel als höchſter Auctorität. Aus ihr

müssen wir unsere sittlichen Ideale, unsere höchsten Lebensaufgaben lernen. Durch solche Uebung gewinne dieses Buch eine Macht über uns, die weit über die Gewalt eines Gesetzes hinausgehe. — Von deutschem Standpunkte aus werden wir diese Gesichtspunkte vielleicht nicht ausreichend oder nicht tiefgeschöpft nennen, ohne indeß zu vergessen, wie die Toleranz fort und fort eine Aufgabe bleiben wird, so lange das geistige Leben in einem Volke oder größeren Gemeinwesen in lebendigem Flusse bleibt. Nur die Zeit wird wahrhaft tolerant sein können, welche einen festen Glauben an die Macht der Wahrheit, ein starkes Vertrauen auf ihren endlichen Sieg und die Gewißheit besitzt, daß Irrthum und Sünde sich selbst zerstören, daß menschliche Gewalt dieselben gerade dann am wenigsten zu vernichten vermag, wenn sie am gefährlichsten sind: zurückgedrängt steigern sie nur das Unheil. — Wie wenig alle jene Sätze deistisch sind, sieht man auf den ersten Blick: ein Tindal, ein Bolingbroke hätten sie nie schreiben können. Aber wahrlich, urtheilen wir ja nicht zu herbe über die extreme Auffassung der Toleranz! Jenen Deisten war es um eine sehr praktische Frage zu thun; ihre freie Kritik wurde nicht nur durch Schriften, sondern durch herbe Strafen, durch Amtsentsetzung, Gefängniß, Geldbußen, Schmach, Armuth und Verfolgung beantwortet und reichlich gebüßt; nicht gering ist die Zahl solcher Märtyrer, wenn nicht für die Wahrheit, so doch für die Wahrheitssehnsucht.

Auch der zweite Aufsatz von Rev. Williams „über Bunsens Bibelforschungen“ bietet scheinbar deistische Blößen dar. Wir heben den Hauptpunkt hervor: die messianischen Weissagungen. Noch heute spielt bekanntlich der Weissagungsbeweis in der englischen Apologetik eine bedeutende Rolle, — leider ein Zeichen, daß man jenseits des Wassers viel vergessen und wenig gelernt habe. Im Beginn des vorigen Jahrhunderts veröffentlichte Anthony Collins, auf Anlaß der abentheuerlichen Meinungen Whiston's, eine Schrift, in welcher er nachwies: die Apostel bewiesen die Messiaswürde Jesu aus dem Alten Testament; — dies war aber nur möglich durch Anwendung der allegorischen und typischen Auslegung; denn nicht eine einzige Stelle ist eine schlechthin klare wirkliche Vorhersagung auf Jesum, welche der Prophet auch als solche erkannte. Die Konsequenz lag nahe: stützt sich die ganze Ueberzeugung von der Göttlichkeit Jesu und des Christenthums nur auf den Weissagungsbeweis, und läßt sich dieser nur durch eine irrige Auslegung vollziehen, so ist auch das Christenthum

selbst ein großer Irrthum. Die zahlreichen Gegner waren so befangen nicht nur die rein dogmatistische Bündigkeit des Beweises, sondern auch die erste Prämisse anzuerkennen. Wollten sie nun die minor widerlegen, so war es nicht genug, einzelne genaue Prädictionen (prognostications) im Alten Testament zu finden, sondern auch die richtige, nichtallegorische Anwendung aller Citationen im Neuen Testament zu erweisen. Daß sie einer solchen ganz verfehlten und unmöglichen Aufgabe erliegen mußten, ist leicht einzusehen <sup>1)</sup>. Aber die wissenschaftliche Niederlage schadete ihnen nichts: denn bald ließ die Spannkraft der Opposition nach, der Feind starb dahin und die Apologeten behielten das Feld. — Unser Reviwer steht freilich auf Seite der Deisten, daß es eine so äußerliche Weissagung — nicht auf den Messias, sondern — auf Jesum von Nazareth nicht gebe. Auch er pflichtet Grotius und den deutschen Exegeten der liberaleren Richtung hierin bei; hatten doch selbst englische Schriftsteller die Beziehung der Weissagungen zur Zeitgeschichte nicht leugnen können! Nach Erwähnung des Grotius, „der als Kritiker zehn Gegner aufwiege“, fährt Williams fort (S. 65): „In unserem eigenen Lande entzog jede folgende Vertheidigung der Weissagungen, nach dem Maße der wissenschaftlichen Befähigung des Autors, etwas von dem Umfang der buchstäblichen Vorhersagung. Selbst Butler gestand die Möglichkeit zu, daß jede Weissagung im Alten Testamente ihre Beleuchtung aus der gleichzeitigen Geschichte finden könnte; seine geringe Belesenheit hieß ihn aber dieser unwillkommenen Idee aus dem Wege gehen. Bischof Chandler soll zwölf Stellen für direct messianisch erklärt haben; andere nur fünf. Paley wagt nur Eine zu citiren. Bischof Ridder gesteht offen einen historischen Sinn in den alttestamentlichen Texten zu, der von den Anwendungen im Neuen Testamente weit abliegt. Middleton sprach mit Festigkeit dasselbe aus; Erzbischof Newcome und Andere bewiesen seine Nothwendigkeit im Einzelnen. Coleridge schloß äußerliche Prädictionen von der wahren Prophetie aus . . . Ueberhaupt besteht in England eine weite Kluft zwischen unseren ächten Kritikern und den Ueberzeugungen unserer gelehrtesten Geistlichen auf der einen und den Annahmen der populären Declamationen auf der anderen Seite. Eine Vergleichung zwischen Ridder und Reith zeigt dieß schlagend.“ Im Vergleich mit den vulgären Darstellungen der Prophetie in England wagt er sogar Hengstenberg frei und vernünftig (free

<sup>1)</sup> Vgl. die treffliche Darstellung bei Fehler, S. 271—288.

and rational p. 67) zu nennen. — Williams selbst stimmt aber der tiefen ethisch-religiösen und geschichtlichen Gesamtanschauung des hebräischen Prophetismus bei, wie sie von Bunsen, auf der Basis der deutschen Forschungen, ausgesprochen wird. Als Ganzes ist derselbe ein Zeugniß für das Reich Gottes (S. 70): er enthält im Keime und im ersten Wachsthum alle die großen Ideen und tiefen Wahrheiten, die im Christenthum zur vollen Entwicklung kamen. Ueber die neutestamentlichen Citate spricht er sich nicht näher aus; vorübergehend bemerkt er, „daß die typischen Ideen des Leidens und der Herrlichkeit im Alten Testament ihren Gipfelpunkt und ihre Erfüllung im Neuen finden“ (that the typical ideas of patience or of glory in the Old Testament find their culminating fulfilment in the New p. 67). So gewahrt man, daß genauere Exegese und historische Kritik zwischen diesen Anschauungen und den deistischen eine Kluft öffnen, welche nur große Unkenntniß übersehen kann.

Viel näher scheint aber Mr. Baden Powell in seiner Kritik der „Evidenzen“, wenn nicht dem historischen, so doch dem philosophischen Deismus zu stehen. Die orthodoxen Recensenten haben daher diesen Essayisten auf die äußerste Linke der Schule gesetzt. Sehr natürlich, denn Keiner vernichtet schlagender den größten Stolz der orthodoxen Theologie, die Evidenzen: uns aber steht dieß keineswegs ferne, da wir ja noch in Deutschland genug von der sogenannten apologetischen Kritik und von der Besiegung des Rationalismus als von eigentlichen Aufgaben der Theologie hören müssen.

Der Verf. rügt zunächst den Ton der gewöhnlichen Apologeen, welche heute die Arena für ehrgeizige Theologen ist: mit zu viel polemischer Schärfe nimmt man leichter die Stellung eines eifrigen und parteiischen Advokaten an, denn eines unbefangenen Richters; überall gewahren wir das Bemühen die breiteren Züge der Hauptfragen außer Sicht zu rücken und nur einzelne Punkte herauszugreifen, überall die Neigung, in Kleinigkeiten zu triumphiren, ohne nach tieferen Principien sich umzusehen und geringere Schwierigkeiten einer künftigen Lösung anheimzustellen. Wirft man den Gegnern oft Beleidigung des religiösen Gefühls vor, so fehlt den Apologeten nur zu häufig die ernste Einsicht in den Umfang der Schwierigkeiten, weil sie niemals tiefer über den Gegenstand nachgedacht haben.

Jede Berufung auf Gründe involvirt volle Freiheit der Ueberzeugung. Es ist absurd, Vernunftgründe zu entwickeln und den zu anathematisiren, der sie nicht genügend oder überzeugend findet, ihn



als Ungläubigen zu brandmarken, weil er ausreichende Gründe für seinen Glauben mit Sorgfalt aufsucht. Diejenigen sollten nicht in die Discussion sich einlassen, welche von der Existenz solcher Fragen keine Ahnung haben. Merkwürdig, wie wenig man die Natur der Thesen mit der Beweisart zusammenstellt. Wenn bestimmte Dinge als äußere Thatſachen erwiesen werden sollen, so kann man sich doch nur an Verstand und Vernunft wenden und in ihnen die berufenen Richter erblicken. Betrifft andererseits die Frage Gegenstände der Moral oder Lehren der Religion, so ist es ebenso klar, daß man in ein anderes höheres Gebiet von Gründen hineingreifen müsse. Obgleich man diesen deutlichen Unterschied willig eingesteht, übersieht man ihn völlig in der Praxis: die Advocaten der äußeren Offenbarung und historischen Evidenz wenden sich an Gewissen und Gefühl und verrufen allen Vernunftgebrauch (*decrying the exercise of reason*); und umgekehrt erklären die Vertheidiger des Glaubens und der inneren Ueberzeugung die äußeren Facta als höchst wesentliche Glaubensobjecte. Daher der häufige Widerspruch bei diesen Schriftstellern zwischen ihrem angegebenen Zwecke und ihrer Beweis-methode. Sie kündigen eine Untersuchung von Thatſachen an (*matter-of-fact inquiry*) und berufen sich auf das sittliche Gefühl, wodurch dann die Zustimmung zur Tugend, die Leugnung zum Verbrechen gestempelt wird (S. 98). In der Regel ermahnen sie uns zur Demuth und zum Glauben, bevor noch die Untersuchung beginnt. Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger als ein stillschweigendes Aufgeben unserer Ansprüche auf äußere Evidenz und historische Wirklichkeit. Nicht mit unserer Logik, sondern mit unseren Neigungen und Affecten sollen wir untersuchen. Ja, es giebt ganz stereotyp gewordene Ausdrucksweisen bei den Theologen, sobald es sich um irgend eine kritische Schwierigkeit handelt, etwa: „Das sind Gegenstände, von denen man eine mathematische Gewißheit (*demonstrative evidence*) niemals erlangen kann, man muß sich mit einer allgemeinen Prüfung der Wahrscheinlichkeit begnügen, soweit die Natur der Frage es erlaubt, nicht gar zu eifrig (*curiously* — das Neugier und Wißbegier umfaßt) in diese Dinge einlassen, da eine strenge kritische Erörterung Schwierigkeiten und Bedenken an den Tag bringt, die man nicht zu lösen und nicht zu beantworten vermag. Ein skeptischer Spötter wird immer neue Gründe finden, wenn die ersten auch widerlegt sind. Vergebens versucht man die Vernunft zu überführen, ehe nicht Gewissen und Wille in der rechten Disposition sich befinden, um die

Wahrheit anzunehmen“. Gewahren wir nicht in solchen Worten die eigentlichen Sätze des skeptischen Transcendentalismus, nur in andere Phraseologie übertragen? Andere halten die Untersuchung für gefährlich, nehmen einen Ton der Ueberlegenheit oder Entrüstung an, gleich als wenn es sich nicht um Wahrheit und Irrthum, sondern um Recht und Unrecht handelte!

Die Idee einer positiven äußeren göttlichen Offenbarung hat die Basis für alle bisherigen Glaubenssysteme gebildet, — in der römischen Kirche, wie bei den Protestanten, nur nimmt jene eine fortgehende Offenbarung, diese glauben sie abgeschlossen in den schriftlichen Urkunden des Canons. Der Streit bewegte sich um die Stärke jener äußeren Kennzeichen und Zeugnisse, durch welche die Wahrheit einer solchen Mittheilung des göttlichen Willens festgestellt wurde. Ziel und Art der Streites mußten bedeutenden Wandlungen unterliegen, je nach dem Begriffe von Offenbarung der in einer Zeit herrschte, je nach den Haupteinwürfen der Gegner. Seit dem 17. Jahrhundert appellirte man vorzüglich an die Wunder in den Evangelien. Wie jedes andere Factum mußten sie sich durch Augenzeugen beglaubigen lassen. Solche Augenzeugenschaft zu erweisen war das Bemühen der Apologeten. Man fand sie in den Evangelien, bei den Aposteln, deren sittliche Unbescholtenheit sie zu Zeugen fähig machte. Für jedes andere Bedenken, außerhalb dieses Schillogismus, genügte der kurze Recurs auf die göttliche Allmacht. Waren einmal die Wunder als Facta constatirt, so folgte daraus unwiderruflich die göttliche Wahrheit der inneren Lehren des Evangeliums.

Die besondere Art der Schwierigkeit, an die äußere Manifestation des Christenthums zu glauben, erscheint bedingt durch die verschiedenen Denkweisen der Zeiten und die herrschende Philosophie. So fand man früher gar keine Schwierigkeit darin, daß durch Wunder die Naturgesetze aufgehoben werden. In einer früheren Periode unserer theologischen Literatur ward die kritische Erforschung der Wunder als solcher kaum begonnen, noch weniger gewürdigt. „Die Angriffe der Deisten waren auf ganz andere Punkte gerichtet.“ Erst Woolston, dann Hume faßten jene Seite der Frage in's Auge. Middleton suchte nach Unterschieden zwischen den biblischen und den kirchlichen Wundern. Bischof Warburtson stellte die Nothwendigkeit der Wunder als Kriterion ihrer Wirklichkeit hin; Bischof Douglas verband sie mit der Inspiration, um die Wunder der Kirche fern zu halten, — ohne den

Zirkel zu gewahren, da ja erst die Thatsächlichkeit der Wunder die Inspiration der biblischen Berichte begründen sollte.

Bei allen auffallenden Ereignissen (events of a striking or wonderful kind) ist die Wahrheit überaus schwierig zu ermitteln, nicht nur wo ein Zeugniß durch mehrere Hände geht, sondern selbst bei Augenzeugen. Zwei Factoren trüben die unbefangene Wahrnehmung: die Vorurtheile und die Eindrücke bei irgend einer plötzlichen und merkwürdigen Begebenheit. Selbst eine folgende ruhige Ueberlegung hat als Basis eben nur die ersten Eindrücke, welche durch Erstaunen und Ueberraschung nothwendig getrübt sind. Die Ehrlichkeit oder Wahrhaftigkeit der Zeugen ist hiervon völlig unabhängig; denn sie bleiben den psychologischen Gesetzen der menschlichen Natur unterworfen; ja hierauf gründet man eben ihre Gültigkeit und die Bedeutung ihrer Aussagen auch für uns. Kein Zeugniß reicht auch an die übernatürliche Ursache, bezeugt nur augenscheinliche Thatsachen, nur ein außerordentliches, vielleicht unerklärliches Phänomen. Die Beziehung auf übernatürliche Ursachen, die sich selbst ja der Wahrnehmung entziehen, beruht ausschließlich auf dem vorhergehenden Glauben an dieselben. Heutzutage würde die gleiche Erfahrung bei einem wohl unterrichteten Menschen nur die Folgerung erzeugen, er stehe vor einer unerklärbaren Thatsache, wie z. B. bei der Erscheinung der wunderbaren Sprachen in den Kreisen der Irvingiten. Glaubt man heute noch an wirkliche Wunder, die sich in der Gegenwart zugetragen, so hängt dieser Glaube aufs engste mit bestimmten religiösen Bekenntnissen (particular tenets) zusammen und ist beschränkt auf die Gemeinschaft, welche demselben angehört.

Sichere Schlüsse sind nur möglich, wenn unsere Kenntniß der Gesetze und Erscheinungen der natürlichen Welt sich befestigt und ausdehnt. Die gesammte inductive Naturforschung ruht hierauf. Die große Wahrheit der allgemeinen Ordnung und Stätigkeit der natürlichen Ursachen, die in dem Geiste jedes Forschers haftet, bewährt sich unaufhörlich durch stets neue Bestätigung (by immense accumulation of evidence). Manche pflichten dem Sage Spinoza's bei: es sei müßig, die Wunder als Verletzungen der Naturgesetze zu bezeichnen, da wir die Ausdehnung der Natur nicht kennen; alle unerklärlichen Phänomene seien Wunder und Geheimnisse; von Wundern umgeben begegnen wir täglich Erscheinungen, welche die Kräfte unserer wissenschaftlichen Erforschung übersteigen und begrenzen. — Allein das beweist höchstens die Mangelhaftigkeit unserer gegenwärtigen

Kenntniß der Naturordnung; Entdeckungen des folgenden Tages können dieselbe erweitern; jeder Fortschritt liefert aber neue Erklärungen und verscheucht mehr und mehr den Schein des Wunderbaren. Alle jene Instanzen berühren aber nicht die Idee des religiösen Wunders (miracle), sofern dasselbe einen specifischen Unterschied vom Naturgesetze behauptet.

„Es existirt nicht die leiseste Analogie zwischen einem unbekannten oder unerklärlichen Phänomen und einer supponirten Aufhebung eines bekannten Gesetzes“. (Dies ist der Hauptsatz, um den sich die ganze Deduction bewegt, s. S. 109). Selbst ein Ausnahmefall wird in ein höheres weiteres Gesetz eingeschlossen.

Die Kämpfe der Evidences wollen ausdrücklich die Wahrheit der Facta nach solchen kritischen Principien erhärten, welche man bei jedem andern historischen Berichte in Anwendung bringen würde. Auf diese Basis können wir demnach auch die wunderbaren Partien in der evangelischen Erzählung nicht als Ausnahmefall behandeln. Jeder Versuch dieß zu thun schädigt ihren rein historischen Charakter, schwächt den Beweis der rein geschichtlichen Glaubwürdigkeit, um welchen es jenen Apologeten gerade zu thun ist, und nöthigt immer zu einer mehr oder weniger mythischen Interpretation. Dann muß bei allen wundersamen Berichten das Wesen der menschlichen Natur in Rechnung gebracht werden. Schon Milman sagte <sup>1)</sup>: „Die Geschichte muß, um wahr zu sein, sich herablassen, die Sprache der Sage zu reden; der Glaube der Zeiten ist ein Theil in den Urkunden, die sie uns liefern; sie darf dieses erste, fast allgemeine Moment menschlichen Lebens nicht verachten.“

Alle Geschichte muß der Kritik offen stehen. Was sich von derselben ausschließt, verleugnet seinen historischen Charakter. Die allgemeine Glaubwürdigkeit einer geschichtlichen Erzählung kann nicht die genaue Untersuchung von Behauptungen übernatürlicher Art ausschließen, noch weniger eine sorgfältige Erwägung des Werthes, welchen das Zeugniß von Augenzeugen besitzt. Die Gesetze alles menschlichen Lebens, sowie die Fragen nach der Möglichkeit und Glaubwürdigkeit der Ereignisse sind noch zu wenig unterjocht. — Der Glaube an eine göttliche Dazwischenkunft hängt wesentlich von dem ab, was wir im Voraus zulassen wollen. Früher meinte man, der Glaube an Wunder folge einfach aus dem Theismus; jetzt weiß man, daß er nach der

<sup>1)</sup> Latin christianity I, 388.



Art und dem Grade desselben sich bestimmt, und mannichfache Nuancen der Ansicht zuläßt. Eine bestimmte Ansicht von den göttlichen Eigenschaften ist das prius für jeden Offenbarungsglauben; sonst gerathen wir in einen schlechten Zirkel. Die früheren Schriftsteller bezogen Alles auf die göttliche Allmacht: aber sie ist selbst der Schriftsprache entnommen; ihre Definition: bei Gott ist nichts unmöglich — ist geradezu ein Bibelspruch. Der Glaube an Gott involvirt so wenig in unmittelbarer Weise die Annahme von Wundern, daß vielmehr auf Grund der reinsten geistigen Fassung des Gottesbegriffs in seiner höchsten Vollkommenheit ihre Möglichkeit bezweifelt wird. Man sagte, Gott sei so vollkommen zu denken (oder aber er sei nicht das Absolute), daß sein Schöpfungswerk keine spätere Dazwischenkunft erfordere; Andere meinten, Gott wirke nur durch geistige Mittel, seinem Wesen gemäß; der sinnliche Augenschein erzeuge nie einen reinen Gottesglauben.

Wir sprechen ganz unparteiisch, weit entfernt, diese Raisonsnements oder diese Principien zu billigen. Noch wichtiger als die Argumente für die Wunder sind die, welche man aus ihnen ableitet. — Gesezt, wir vermöchten heute ein Ereigniß deutlich zu erklären, welches in einem früheren Zeitalter für ein Wunder gehalten wurde, so folgt daraus noch keineswegs, daß dasselbe nicht überzeugende Kraft übe bei denen, welchen es zuerst galt. Whately meint, die Apostel wären nicht gehört worden, wenn sie nicht die Aufmerksamkeit der Menge durch solche merkwürdige Thaten gefesselt hätten. Nach andern waren diese Thaten nur für die Einfältigen bestimmt, oder sie gehörten zu den specifischen Kennzeichen des Messias; die Pharisäer stellen sie als Bedingung ihres Glaubens hin, obgleich andere unter ihnen sie aus der Macht böser Geister erklären wollten. Jesus selbst stellte ihre Beweiskraft in die zweite Reihe, hinter sein Wort (Joh. 14, 11). Der leichte Glaube an ihre Wirklichkeit und Beweiskraft hing aufs innigste zusammen mit der ganzen Menge religiöser und weltlicher Vorstellungen, eine Idcentwelt, die von der unsrigen ungemein abweicht. Jede Beweisführung verfehlt nun aber ihren Zweck, wenn sie sich nicht an den Gedankenkreis des Hörers enge anschließt: dürfen wir dies bei den Wundern leugnen? Aendern sich aber jene Concessa, so verlieren auch die früherhin sehr kräftigen Beweismittel ihre Wirkung. Das meinte Dr. Newman (Essay on miracles p. 107), die Wunder seien nur zur Zeit Christi überzeugend (evidential) gewesen; ebenso Athanase Coquerel. Aehnlich betrachteten Huf, Luther und

Anderer die Wunder als besondere eigenthümliche Manifestationen des ersten christlichen Zeitalters, — genau den damaligen Bedingungen entsprechend. — Immer hängt die Kraft des Wunders von den vorgefaßten Meinungen (preconceptions) ab, an die es sich richtet. Ein zu williger, allgemeiner Glaube kann sogar in einem Volke oder in einem Zeitalter die besondere Kraft einzelner Wunder schwächen. Einen schlagenden Beweis liefert dafür die Missionsthätigkeit Henry Martyns unter den persischen Mohammedanern; sie glaubten alle Wunder der Schrift, stellten aber ihre eigenen damit in Parallele; denn nach ihrer Ansicht hatten auch ihre Scheiks die Gabe Todte zu erwecken.

So kommt es, daß die Ueberzeugungskraft der Wunder mehr und mehr an Boden verliert. Man gesteht zu, daß Paley zu weit ging, an sie ganz ausschließlich die Wirklichkeit der Offenbarung zu knüpfen. Einige höchst eifrige Vertheidiger des Christenthums wollen sogar alle äußeren Evidenzen insgesammt beseitigen. Die Tractarianer sagen: „Wir müssen so gewiß sein, daß der Bischof der gesalbte Stellvertreter Christi ist, als wenn wir vor unseren Augen die Wunder thun sähen, die Petrus und Paulus thaten“. Andere dagegen combiniren die äußeren Wunder mit der Lehre: beide sollen zusammen überzeugen. Aber schon Dr. Newman urgte das Ungenügende dieser Verbindung; soll demnach unsere sittlich-geistige Thätigkeit zu Gericht sitzen über die Thatsächlichkeit der Offenbarung? Oder wie kann eine sittliche Wahrheit ihre Beglaubigung durch ein Wunder empfangen, das nur die Sinne afficirt? — Vernunft und Wissenschaft drängen zu dem Bekenntniß, daß außerhalb des Gebietes der physischen Ursächlichkeit und der möglichen Begriffe des Verstandes und Wissens schrankenlos die Welt der geistlichen Dinge offen liegt, das einzige rechte Besitzthum des Glaubens. Je mehr die Einsicht fortschreitet, um so mehr wird man anerkennen, daß das Christenthum als wirkliche Religion jede Verbindung mit physikalischen Dingen lösen müsse. Und zwar gilt dies auch von der Astronomie und Geologie, mit deren bruchstückartigen Ergebnissen man noch fort und fort das Christenthum stützen will . . .

Wir haben den Inhalt dieses Essay ausführlicher mitgetheilt, indem derselbe als der heterodoxeste von allen signalisirt wird. Leugnet Baden Powell die Wunder? Darüber spricht er sich nicht aus; es lag nicht in seiner Absicht; er thut noch Schlimmeres; er beweist, daß Wunderglaube und Wunderzweifel gegen den Kern der Offenbarung

sich indifferent verhalten. Er zeigt, die Wunder ließen sich nicht als physische Facta erweisen, sofern die nothwendigen Kriterien eines physischen Phänomens nicht bei ihnen zuträfen; er zeigt, daß der eigentliche Inhalt des Wunders, eine schlechthin übernatürliche Ursache zu constatiren, außerhalb der Möglichkeit einer physikalischen Deduction falle, daß selbst die Annahme derselben nicht den Glauben an den sittlich-geistigen Gehalt der Offenbarung erzeugen könne, ohne logische Sprünge. Der große Unterschied von Deisten, wie Woolston und Annet, besteht darin, daß er auf wissenschaftlichem Boden nur das Princip angreift und alle mögliche Wundererklärung durch Betrug u. s. w., ebenso alle Allegorie unberührt läßt. Ein Urtheil über seinen philosophischen Deismus zu fällen verbietet der Umstand, daß seine kritische Polemik einer selbstständigen dogmatischen Darlegung nicht Raum läßt. Er will die Religion durchaus auf den Boden des sittlich geistigen Lebens gestellt wissen und er würde, nach manchen Andeutungen, einer Anschauung nicht entgegentreten, welche, rein dogmatisch, die objectiven Wunder als Postulate des Glaubens hinstellte. Das jedoch, was dieses Essay so bedeutend macht, ist gerade nicht die Neuheit vorgetragener Ansichten, sondern das glückliche Bestreben, durch vielfache Belege aus hochkirchlichen Auctoritäten seine eigenen kritischen Erwägungen als ausdrücklich oder stillschweigend angenommen darzustellen, also der Aufweis, daß in Betreff des Wunderglaubens sich eine Krise bereits vollzogen habe, welche die öffentliche Meinung der Kirchenmänner nicht anerkennen will. — Die übrigen Aufsätze bieten keine Parallelen mit den Deisten dar.

Wir werfen noch einige Blicke auf die Stellung, welche die Essayisten zur englischen Theologie und Kirche einnehmen. Wollten wir den Recensenten folgen, welche sich auf die Seite der öffentlichen Meinung stellen, so wären jene Verfasser abgesagte Gegner aller Religion. Die lange, oben angeführte Kritik des Buches im Quarterly Review gewährt einen sehr traurigen Einblick in dieses Heerlager; selten haben wir einen Bericht gelesen, so voll von Verläumdungen, von oft lächerlicher Consequenzmacherei <sup>1)</sup>, von wahren Wuthausbrüchen, ja von jener dishonesty, welche man den freimüthigen Männern vorwirft; denn aus den herausgerissenen Sätzen oder gar nur Satz-

<sup>1)</sup> Der Dr. Williams scheint dem Recensenten vorzüglich ein Dorn im Auge zu sein: von ihm wird gesagt, „er begnüge sich damit, mit Spinoza auf den Eisgebirgen eines metaphysischen Atheismus zu sitzen“.

theilen, die citirt werden, kann Niemand sich auch nur eine entfernte Idee von dem Inhalte des Buches machen. Allein das geht uns nichts an: wir fragen, wie die Essayisten sich selber dazu stellen wollen.

Der Aufsatz von Wilson „über die Nationalkirche“ gehört hierher. Der Verfasser sieht getrost dem Einwande entgegen, daß seine religiöse Ueberzeugung ihn in Widerspruch bringen müsse mit seiner Verpflichtung auf die 39 Artikel. Unwillkürlich erinnert uns dies an den deutschen Symbolstreit, beim Auftauchen der „Nichtfreunde“. Eine solche Verpflichtung wird oft sehr verschieden aufgefaßt; jede strengere Richtung, vorzüglich wenn sie die herrschende ist, deutet nicht nur die Schrift, sondern auch die Symbole nach ihren strengeren Grundsätzen, am liebsten denen einer hyperconservativen Tradition, die man mit dem Prädikat der kirchlichen Lehre schmückt. Müssen wir doch bemerken, wie unendlich weit noch unter uns die naive Meinung verbreitet ist, die Verpflichtung auf die reformatorischen Symbole involvire die unbedingte Annahme des im 17. Jahrhundert, während des krasen Orthodoxismus ausgebildeten Inspirationsbegriffs! In jeder länger bestehenden kirchlichen Gemeinschaft bildet sich ein hierarchischer Trieb aus, welcher nicht nur auf die geschichtlichen Grundanschauungen derselben, sondern auch auf die Tradition verpflichten möchte. So heute in England, wobei es gleichgültig ist, ob die Tradition romanistische oder methodistische Färbungen zeigt. Diese Verfälschung des evangelischen Principis nachdrücklich abzuwehren, ist dem Protestanten nicht nur erlaubt, es ist seine Pflicht, selbst wenn seine eigenen Ueberzeugungen vollständig mit denen der jeweiligen Ueberslieferung oder öffentlichen Meinung übereinstimmen. Die nächste Aufgabe wird dahin gehen, aufzuweisen, daß die Bekenntnisse nicht nur binden, sondern auch freilassen. Mag solches Bemühen auch das Odium erzeugen, als wolle man sich den übernommenen Verpflichtungen sophistisch entziehen, so soll man diesem Irrthum steuern, im Uebrigen sich aber erinnern, daß es bei keiner muthigen Vertretung der Wahrheit ohne Schmach und Verläumdung abgeht.

Wilson spricht gleichsam im Namen aller Essayisten, wenn er zeigt, daß der landläufige „Scripturalism“ nicht in dem kirchlichen Symbol stehe. S. p. 175 ff. Der sechste Artikel desselben enthalte keine Andeutung über die durchgängige Eingebung der heiligen Schrift, nicht den leisesten Versuch, die mittelbare oder unmittelbare Inspiration zu definiren, nicht den geringsten Wink über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Elemente in der Composition der bib-



lischen Bücher. Selbst wenn die Väter das Wort kanonisch für gleichbedeutend mit wunderbarer Eingebung genommen hätten, so folgt nicht, daß es auch nothwendig in jenem Artikel des Symbols so angewendet worden. Das Wort bedeute entweder „durch die Kirche bestimmt“ oder normative Bücher: die Anwendung desselben in dem Artikel schwanke zwischen beiden Bedeutungen. Die weitere Verpflichtung geht dahin: „Die heilige Schrift enthalte Alles, was zur Seligkeit nothwendig sei; was nicht in ihr stehe oder aus ihr leicht erschlossen werden könne, dürfe nicht Glaubensartikel sein“. Hiermit sei also Entscheidung eines Concils, jede Tradition oder Exegese als verpflichtend ausgeschlossen, und es könne dies auch so ausgedrückt werden: das Wort Gottes ist in der Schrift enthalten — woraus nicht folgt, daß es die gleiche Ausdehnung mit ihr besitze. Der Artikel bestimme also nicht, ob etwa die Geschichten von der versuchenden Schlange, das Reden der Eselin, Stillstand der Sonne, das Stehen der Wasser in einem Haufen — wörtlich oder allegorisch oder als Parabel, Poesie, Legende zu nehmen seien. Er lasse das Urtheil frei über die erste Einsetzung des Sabbaths, über die Allgemeinheit der Sündfluth; über die Sprachverwirrung in Babel, über die körperliche Auffahrt des Elias, die Natur der Engel, die Wirklichkeit des Besessenseins, die Persönlichkeit des Satan und die wunderbaren Einzelheiten bei manchen Ereignissen . . . Nur dem Mangel an Weisheit auf Seiten der Vertheidiger der alten Ansichten ist es zuzuschreiben, daß man die bloße Darlegung der Differenzen zwischen den vier Evangelisten, den Büchern der Könige und der Chronik u. s. w. zu einem Angriff auf ein Heiligthum stempelt. Diese übeln Folgen würden schwinden, wollte man freimüthig das menschliche Element in den heiligen Büchern anerkennen; das göttliche würde dann um so heller hervortreten. Gute Männer — und sie können nicht gut sein ohne den Geist Gottes — mögen irren in Factis, mögen Einbildung mit Erinnerung, Erläuterung mit Beweis verwechseln, variiren in Urtheil und Meinung. Aber der Geist der absoluten Wahrheit kann weder irren noch sich widersprechen, wenn er unmittelbar spricht, selbst nicht in accessorischen Dingen. Noch weniger dürfen wir ihm widersprechende Berichte unterlegen, die sich nur durch Hypothesen und Conjecturen vereinigen lassen. S. p. 179. Gleiche Weite und Freiheit fordert das Dogmatische. Mögen wir es unserer geringen Einsicht zuschreiben, wenn die Anschauungen vom Erlöser bei Paulus und Johannes uns verschieden erscheinen: unleugbar ist jedenfalls, daß in den ersten Zeiten der Kirche unter den Vätern

mannigfache Christologien im Gange waren. Eine Verpflichtung auf Prädestination und Erwählung bei Citation von Schriftstellen läßt noch immer die Wahl zwischen calvinischer und lutherischer Deutung frei. Ueberhaupt ist ein eingehender Vehrzwang nicht möglich, so lange die Schrifterklärung freigegeben, nicht an einen Priesterstand gefesselt ist und wenn die Schrift selbst höher gestellt wird als die Symbole. Beide Grundsätze umstürzen hieße aber das protestantisch-evangelische Princip verläugnen. Wie wenig Schutz die Symbole bieten, sehen wir an den Tractarianern: obgleich die 39 Artikel recht eigentlich gegen die römische Kirche abgefaßt sind, haben sie dem Eindringen papistischer Irrthümer nicht gewehrt. — So steht denn der englische Geistliche in seinen Privatmeinungen völlig frei da; keine kirchliche Person darf ihn über dieselben befragen; keine Inquisition hat Macht über ihn. Aber auch die Verpflichtung selbst involvirt eine Freiheit, die man gebrauchen muß, um nach und nach wirkliche Einschränkungen zu entfernen. „Die strict gesetzliche Verpflichtung ist das Maaß für die moralische“ S. 181. Aber besser wäre es, die Unterschrift der 39 Artikel gänzlich fallen und dieselben auf Grund der zweiten Abtheilung des Statutes der Elisabeth gegen directen Widerspruch und Anfeindung geschützt sein zu lassen (against direct contradiction or impugning) S. 189. Eine solche Freiheit würde auch, hofft Wilson sanguinisch, den Dissent mit der englischen Kirche befreunden und die Herstellung einer einigen Nationalkirche wesentlich befördern.

Die angegebenen Vorschläge Wilson's stehen keineswegs vereinzelt da. Das Bedürfniß nach einer gründlichen Revision des ganzen Gefüges der englischen Kirche wird von Vielen empfunden und hat sich schon vielfach kund gegeben<sup>1)</sup>. In dieser Bewegung steht aber die Revision der Liturgie obenan. Als Lord Ebury am 8. Mai 1860 im Oberhause dieselbe beantragte, konnte er bereits auf 26 Publicationen zu Gunsten derselben hinweisen; nur 4 Schriften vertheidigten den Status quo. Indes ward eine Petition mit den Unterschriften von 10000 Geistlichen eingebracht, welche gleichfalls die Beibehaltung verlangte. Man schrickt zurück davon, liturgische Formeln der Discussion der beiden Häuser zu unterbreiten, und dennoch würde die enge Complication von Staat und Kirche dies verlangen. Die Controverse zeigt die conservativen Gegner ebenso, wie sie uns in der Verwerfung

<sup>1)</sup> Die folgenden Erläuterungen sind nicht den Essays, sondern anderen Herrn Quellen entnommen.

der Essays entgentreten. Die Verleumdungen, man begehre unter dem Vorwande einer Revision der Formulare eine völlige Lehrreform, man esse ehrlos (dishonestly) das Brod der Kirche, die Reden von Verletzungen des Ordinationsgelübdes, von unbegreiflicher Gleichgültigkeit gegen Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Wahrheit — sind reichlich ausgetheilt und fast verbraucht gegen die mildesten Verfechter der Revision. Die Wünsche beziehen sich auf fünf Punkte: Aenderung der bei der Ordination gebrauchten Worte, der Absolution bei der Krankensacrament, den Gebrauch des Athanasianums im öffentlichen Gottesdienste, einige Wendungen bei der Beerdigungszeremonie und die Sprache der Taufformulare<sup>1)</sup>. Nur wenige Schriften führen den ersten Punkt dahin aus, daß eine freiere Bewegung der Gedanken nothwendig und auch eine Revision der Lehrverpflichtung dringend geboten sei. Die laxere Auffassung derselben wird sogar von den kirchlichen Tribunalen vertheidigt, wie die Gorhonneaffaire bewiesen hat. Freilich scheint diese Weite der Auslegung nur Denjenigen zu gelten, welche nach der romanisirenden Seite sich neigen: die Wuth und Erbitterung, mit welcher man über die Essayisten vorgegangen ist, zeugt, daß man für die Rechten und Linken verschiedenes Maaß und Gewicht zu gebrauchen willens ist. Selbst Dr. Vaughan, Kaplan der Königin (wie Temple) und ehemaliger Director der berühmten Harrowsschule, spricht in einer Schrift<sup>2)</sup> gegen die Revision nur unter der bestimmten Hinweisung auf die Weite der Deutung, welche die Worte der Liturgie zulassen, und auf die Freiheit, welche die Kirche bei der Verpflichtung practisch übt<sup>3)</sup>. So findet er es gerechtfertigt, wenn man dem Terminus „Wiedergeburt“ im Taufformular einen anderen metaphorischen Sinn beilegt als den, welchen die Verfasser gemeint haben. Jene milde Praxis dürfte indeß heutzutage immer engere

<sup>1)</sup> Uebrigens haben schon seit längerer Zeit hochstehende Männer, wie der Erzbischof Tillotson, Archidiaconus Paley, Bischof Watson und viele Andere Aenderungen für nothwendig erkannt. S. *Edinburgh Review* 1834, p. 260. Auch sah man längst ein, daß es ein Widerspruch ist, wenn die Hochkirche gleichzeitig nach außen hin sich erweitern, aber ihre Basis verengern will. Das Leben einer Nationalkirche hänge von zeitgemäßen Concessionen ab. Vor zehn Jahren reichten 4000 Geistliche eine Petition ein mit der Erklärung, „daß der gegenwärtige Zustand des Gesetzes eine schwere Last den Gewissen des Klerus aufbürde und daß derselbe eine Quelle des Aergernisses sei“.

<sup>2)</sup> *Revision of the Liturgy. Five Discourses, with an Introduction.* London, 1860.

<sup>3)</sup> Vgl. *Edinburgh Review* (No. 229). January 1861, p. 33.

Grenzen aufzuweisen haben: die Bischöfe legen den Ordinanden stark verklausulirte Reverse voll der orthodoxesten Schärfe zur Unterschrift vor, ein Verfahren, das gerade die intelligentesten Köpfe und lautersten Gemüther von dem Kirchendienst fern hält.

Die Stellung der anderen Essayisten zur englischen Kirche erhellt aus den früheren Darlegungen. Sie berühren meist Punkte, welche der vulgären Auffassung der Schrift oder der bisherigen Theologie angehören: überall sind sie bemüht zu zeigen, daß sie nicht allein stehen, sondern daß entweder ihre Anschauungen oder doch deren Prämissen mannigfache Vertreter gefunden haben — selbst unter hohen Würdenträgern der Kirche. Freilich laufen kritische Bemerkungen von großer Schärfe und Bitterkeit mit unter, welche den ganzen Zustand der englischen Kirche für unhaltbar erklären und eine größere Freiheit der geistigen Bewegung nicht nur als Recht, sondern auch als alleiniges Mittel fordern, die Kirche vor Versumpfung zu bewahren. Wollte man nicht auf der Wahrheit weiter bauen, sagt Williams p. 52, so werde man sich entweder auf Rom zurückziehen müssen, wie schon Viele gethan, oder zu anderen ebenso verderblichen Extremen. „Die Stellung der meisten englischen Gelehrten vor dem Ungeheuer aus der Tiefe gleicht der der entarteten Senatoren vor Tiberius. Sie stehen da, zwischen Schrecken und gegenseitiger Scham schwankend.“ Eine große Kühnheit des Wortes, aber einen noch größeren heiligen Ernst und edle Wärme athmen die Warnungen von Benjamin Jowett, besonders in Betreff der Schriftbehandlung, und es ist schmachvoll, wenn der genannte Recensent im Quarterly Review diesen edel warnenden Ton a placative manner nennt.

Doch wie stehen diese Schriftsteller zur deutschen Theologie? Die Frage ist um so dringender, als man geneigt ist, die ganze freie Bewegung nur aus Berührung mit der German Neology zu erklären, — eine Ansicht, welche in England nicht minder wie in Deutschland dominiren dürfte. Sie beruht englischerseits bei Vielen auf der gar zu naiven Voraussetzung, daß die eigene Synthese von Glauben und Erkennen, bei welcher man sich selbst beruhigt hat, auch die allein normale sei, daß dieselbe nur durch äußere Einflüsse gestört werden könne, ohne einmal zu erwägen, daß doch immerhin eine gewisse Reife beider Momente zu einer wahren Harmonie nothwendig sei, daß das Glauben, wenn lebendig, mit der ganzen Lebensanschauung innig zusammenhängt und darum von derselben wesentlich bestimmt wird, ebenso das Erkennen von der Gesamtentwicklung des intellectuellen Geistes.



Mithin muß jede Bewegung Eines der beiden Momente, welche einen Fortschritt ankündigt, zunächst ein Schwanfen und eine Ungleichheit erzeugen, welche erst in einer höheren Form der Harmonie ihr Ende findet.

Die Arbeiten der deutschen Theologen sind nur sehr sporadisch bekannt: von rein wissenschaftlichen Werken sind wenige übersetzt. Mehrt sich auch die Zahl derjenigen, welche, des Deutschen kundig, an der Quelle zu schöpfen wissen, so bleibt sie doch immer sehr gering, im Verhältniß zur ganzen Menge. Außer Strauß' *Leben Jesu* (welches ausnahmsweise sehr gut übersetzt ist) und einigen ähnlichen Werken sind mehr nur die Arbeiten von Hengstenberg, Tholuck u. A. in Kurs gekommen. Eine so eingehende Kenntniß der einschlägigen Literatur, wie wir sie z. B. in Davidson's Einleitung in's A. T. finden <sup>1)</sup>, ist eine große Seltenheit. Man denke aber nur nicht, daß die Briten von uns etwas lernen wollten! Ihr Interesse war lediglich apologetisch; nur fanden sie diese Vertheidigung der alten Anschauung in den Büchern deutscher Theologen ungleich schärfer und gelehrter vollzogen: und so benutzten sie dieselbe als Kistkammer, um die längst abgestumpften Waffen eigener Fabrik zu ersetzen. Ich berufe mich der Kürze wegen auf ein sehr nahe liegendes Zeugniß, das des wohlgefinnten Dr. McCosh, der nach diesem Gesichtspunkt die theologische Literatur Deutschlands lobt und aus diesem Grunde den Besuch deutscher Universitäten empfiehlt <sup>2)</sup>. Was über diese apologetischen Werke hinaus geht, ist den Engländern entweder glaubenslose Neologie oder träumerisch-mystisch-metaphysische Speculation. Diese Bezeichnungen, nicht eben schmeichelhaft, sind ganz stehend, fast technisch geworden. Wir können sie ruhig hinnehmen, da ein Kampf gegen diese Vorurtheile nicht nur vergeblich, sondern selbst lächerlich wäre, so gering dürfte die Aussicht auf Erfolg sein. Denn es müßte nicht nur der bornirte Dünkel der Theologenmasse schwinden, sondern auch die unglaubliche Ignoranz und die wirkliche Unfähigkeit, etwas zu verstehen, was über den landläufigen theologischen common-sense hinausgeht, der lediglich

<sup>1)</sup> The Text of the Old Testament considered: with a Treatise on Sacred Interpretation and a brief Introduction to the Old Testaments Books and the Apocrypha. London 1858. Der Verfasser ward bekanntlich auf Grund dieses Werkes zur Niederlegung seiner Professur am Independenten-College zu Manchester genöthigt, obgleich sein kritischer Standpunkt nur um Weniges freier ist als der von — Delitzsch.

<sup>2)</sup> Jahrbücher f. Deutsche Theol. VI, 2, S. 315. 319.

mit ausgeprägten Begriffen und Begriffskomplexen zu rechnen versteht <sup>1)</sup>. Man denkt immer nur an Hegel, Schelling und etwa an Jean Paul.

Unsere Essayisten nehmen zur deutschen Theologie eine verschiedene Stellung ein. Der weitaus bedeutendste unter ihnen zollt den Arbeiten der deutschen Exegese eine volle ungeschmälerte Achtung. In Betreff derselben sagt Benjamin Jowett S. 340: „Unter den deutschen Commentatoren finden wir, zum ersten Mal in der Weltgeschichte, eine Annäherung an innere Harmonie und Gewißheit.“ De Wette und Meyer stellt er mit Calvin und Beza, mit Grotius und Hammond zusammen (S. 339). Dennoch ist sein Standpunkt sehr deutlich nur das Ergebniß klassisch-philologischer Bildung und ächt protestantischen Geistes, dessen tief innerliche Neigung zur Kritik er schlagend nachweist. S. 411. Pattison zeigt einmal (p. 284) eine richtige Einsicht in den Gang der philosophischen Entwicklung Deutschlands: der Idealismus Hegel's sei von aller Welt vergessen worden, weil er selbst in seinem System die wirkliche Welt vergessen. Im Uebrigen tritt bei ihm keine Kenntniß deutschen Theologirens hervor: sein Essay hätte bedeutend gewonnen, wenn er z. B. Fecklers Buch über englischen Deismus gelesen hätte, welches zu der gleichen Unbefangenheit eine tiefere Kritik und einen weiteren historischen Ueberblick hinzufügt. Der Aufsatz über die mosaische Kosmogonie von Goodwin beschäftigt sich lediglich mit der Kritik der harmonistischen Versuche von Hugh, Miller, Buckland, Chalmers, Pratt und deutsche Theologen herbeizuziehen war unmöglich, da unter diesen jeder, welcher sichere geologische Kenntnisse hat, im besten Falle den Standpunkt Pfaff's einnimmt, dagegen der, welcher groß sein möchte als Apologet, an den Rändern dieser Wissenschaft nur genascht hat. Baden Powell citirt zwar die Ansichten einiger deutschen Theologen über die Wunder (p. 124); allein man nimmt deutlich wahr, daß er dem Gange der deutschen Dogmatik völlig fremd geblieben ist. Am größten, sollte man meinen, werde die Anlehnung an deutsche Arbeiten bei Dr. Williams' Review über Bunsens Bibelforschungen sein. Allein das ist eine Täuschung. Man wäre selbst versucht, Alles, was in dem Aufsatze über deutsche Exegese gesagt wird, für entlehnt zu halten aus zweiter Quelle. Die Zusammen-

<sup>1)</sup> Wo die Darstellung nur ein wenig über das Gewöhnliche hinausgeht und z. B. hergebrachte Begriffe zu lösen sucht, klagt man auch in England über Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, so auch bei den vorliegenden Essays, die doch nur leise Anfänge einer tieferen Gedankenbewegung zeigen.

stellung von Gesenius, Ewald und — Maurer, gleich als wenn auch der letztere mit seinen ganz nützlichen Handbüchern unter die Korhyphäen alttestamentlicher Exegese gehörte, zeugt entweder von mangelhaftem Urtheil oder beschränkter Kenntniß. Wie weit ein anderes Lob auf eigenen Studien beruhe, will ich nicht entscheiden: „in Deutschland ist ein leuchtender Pfad gewesen von Eichhorn bis Ewald, unterstützt durch die poetische Kraft von Herder und die philologischen Forschungen von Gesenius, durch welche der Werth des sittlichen Elementes in der Prophetie stetig gesteigert, und die Geltung des rein prädicativen mehr und mehr gesunken ist.“ Dagegen bezeugt die entschiedene Gewißheit, daß das Bunsen'sche Bibelwerk eine neue Epoche der Bibeldexegefe unfehlbar begründen werde, eine außerordentliche Unkunde über den Stand der letzteren in Deutschland, welche sowohl bei dem begeisterten Verehrer Bunsens als auch bei dem Regius professor of Hebrew billig Wunder nimmt. Er erkennt, wie wenig Neues in seinem Werke vorkommt und diesem Neuen fehlt es leider häufig an der soliden Sicherheit der Methode und Selbstkritik, ohne welche, heute wenigstens, ein Werk wenig Eindruck macht: geistreiche Einfälle haben bei uns keinen hohen Preis mehr. Seine Billigung und Mißbilligung Bunsen'scher Ideen und Behauptungen sind principlos und tumultuarisch; sehr dunkel (auch „mystical“) bleiben uns die some specialities of Lutheranism, welche er in seiner Kritik wahrnimmt. Ein Lächeln erregt es, wenn er den Gang der Behandlung in Bunsens Werk „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte“ a refinement of method nennt, welche ganz die Wirkung der Confusion habe. Von rein deutschem Standpunkte müssen wir nach langer, wiederholter Beschäftigung mit diesem berühmten Buche gestehen, des letzteren viel, vom ersteren gar wenig darin entdeckt zu haben. Ueberhaupt sind die Bücher dieses Mannes, der an die sehr freie Art englischer Essays gewöhnt war, nichts weniger als Muster deutscher Methode: ihre Vorzüge liegen durchaus im Inhalte.

Mit großer Entschiedenheit und einem bedeutenderen Selbstgefühl als alle andern spricht Rev. Wilson über diesen Punkt 1). „Es ist eine allgemeine Gewohnheit derer, welche die Nothwendigkeit verkennen, sich mit den Fragen über Interpretation der Schrift, Bekenntniß, Aussichten der Kirche ernstlich zu beschäftigen, daß sie diese Neigung hierzu als eine Krankheit darstellen, die man sich durch deutsche Einimpfung

1) f. S. 150 ff.

(by means of German inoculation) zugezogen habe. Zu anderen Zeiten freilich wendet man dies Blatt um, und sucht theologische Fragen mit dem Bedeuten zu Schweigen zu bringen, daß in dem Geburtslande des modernen Scepticismus evangelische und hochlutherische Reactionen ihn bereits besiegt hätten. Es mag sein, daß wir noch einige Zeit lang der Geduld deutscher Forscher viel schuldig bleiben werden, aber es ist nichts weniger als wahrscheinlich, daß wir uns durch ihre philosophischen Speculationen mystificiren oder dahin fortreißen lassen sollten, alle Facta in den Zug irgend einer vorher zu rechtgemachten Theorie hineinzuzwängen." Merkwürdig, welche Anschauung der Mann von der deutschen Theologie besitzt! „Die Geduld der deutschen Forscher" soll doch offenbar das factische Material überall auffammeln, soll gewissermaßen Kärnerdienste thun — und doch wird zugleich all unser Forschen von vorgefaßten Speculationen beherrscht! Dem Manne schwebt zunächst ein Zustand der Theologie vor, der schon 20 bis 30 Jahre hinter uns liegt, wo das realistische und ideale Element ihre Wege neben einander gingen: die Einen begnügten sich mit den Thatfachen, die Andern mit Ideen. Der Mann verkennet vollständig, daß in einem lebendigen Bildungsproceß solche Theilungen nach der Richtung des Zeitgeistes, nach dem Wesen der Aufgaben, nach der Individualität der Forscher stets vorkommen müssen: ihm ist ebenso unbekannt, daß die Periode bereits längst einer anderen gewichen ist, wo die Zueinsbildung beider Momente in mannigfacher Weise vollzogen wird, wo die ächte Wissenschaft durchaus auf historischen factischen Boden sich stellt, in einem viel höheren Grade, als es in England der Fall ist. Nur diese große Ignoranz befähigt den hochmüthigen Insulaner, der Theologie folgendes Prognostikon zu stellen: „Wenn die deutschen biblischen Kritiker viel Beweismaterial zusammen gebracht haben, wird das Verdict von dem nützlichen englischen Urtheil gesprochen werden." <sup>1)</sup> Nur schade, daß wir herzlich lange darauf werden warten können, wenn die werthen Brüder jenseit des Kanals nicht mit ungleich größerem Eifer sich die nothwendige Fähigkeit aneignen, Arbeiten ächter deutscher Wissenschaft zu verstehen, geschweige zu würdigen; nur schade, daß diese sobrietas iudicii (sober English judgment) gerade in England, in allen kirch-

<sup>1)</sup> Solche thörichte Aussprüche bekommt man gar häufig in englischen Blättern zu hören. Wir sind ihnen dafür recht dankbar; denn sie erleichtern uns die Befolgung jener Klopstock'schen Mahnung (in der berühmten Ode: „Wir und sie"): „Seid nicht allzu gerecht".



lich-geistigen und theologischen Fragen, uns so überaus selten auch nur in ersten Anfängen wohlthuend entgegentritt! Gerade die theologisch-kirchliche Anschauung des Rev. Wilson ist auf allen Punkten, nach deutschem Maaßstabe gemessen, sehr schülerhaft; sein Aufsatz ist lediglich dadurch von Interesse, daß er uns andeutet, welche Gedankenströmungen heute die stagnirende Hochkirche in Unruhe setzen. Wilson fährt fort: „Allein in der That beschränkt sich der Einfluß der fremden Literatur auf Wenige unter uns und reicht durchaus nicht hin, die weite Verbreitung der sogenannten negativen Theologie zu erklären. Vielmehr entspringt sie einem freiwilligen Zurückprallen, seitens der Scharfsinnigen in unserer Volks, vor vielen Lehren, welche in Kirche und Kapelle (bei der Staatskirche und den Dissenters) gehört werden, aus dem Mißtrauen gegen die alten Beweise für eine mit Wundern ausgestattete Offenbarung und aus dem Verdachte gegen den Umfang der Schriftauctorität. Solchen wirklichen Schwierigkeiten ächt englischen Wachsthum gegenüber ist es vergeblich, die offene Discussion befeizigen zu wollen, aus der allein eine befriedigende Lösung hervorgehen kann.“ Wie richtig diese letzten Sätze seien, haben wir oben zu erweisen gesucht.

Freilich hat man einen starken Einfluß von Strauß und von der Tübinger Schule mehr behauptet als auf Einem Punkte auszuführen gewagt. Daß die Essayisten „Strauß gelesen“ hätten, möchte ich weder von Allen, noch selbst von denen behaupten, welche die freiesten Anschauungen aussprechen. Jene Combination beruht auf der ziemlich rohen, durchaus brüchigen Annahme, daß aller Widerspruch gegen den geltenden „Scripturalism“ auf Neologie beruhe, die Neologie führe aber in ihren Consequenzen zu Strauß. Leider finden wir solche Urtheile en bloc im Munde von deutschen Theologen, die dabei ihre ganze heimathliche Bildung verläugnen und sich von dem orthodoxen Eifer der Hochkirchlichen inficiren lassen: viele Correspondenzen aus England, wie man sie in deutschen Zeitungen liest; zeigen diese thörichte Urtheilslosigkeit. Daß ein Quarterly Review jene Unterscheidungen zu machen unfähig ist, wäre nur natürlich. In den Essays finden wir nur Ein Urtheil über Strauß. Wilson verurtheilt ihn (S. 200) wegen seiner zum Extrem getriebenen kritischen Ideologie, welche aus dem ganzen historischen Jesus nur ein ideales Schattenbild mache und so in die Allegorisirung eines Philo und Origenes zurücksinke. Er selbst nimmt einen Standpunkt ein, der gründlich durchdacht und abgeklärt, ihn in die Reihe mit Hase und Weiße,

höchstens mit Dr. Keim (in Zürich) stellen würde. Ein Rückfall in Strauß wäre bei ihm nur durch härtesten Selbstwiderspruch erkauft. Denn wenn dieser die Geschichte nach den Schemen Hegel'scher Philosophie reguliren möchte, so würde er selber die Thatfachen in vorgesezte Begriffe hineinzwängen, — ein Fehler, den er bei den deutschen Theologen aufs stärkste rügt. — Die Tübinger Schule erscheint dagegen nur in einer flüchtigen Anmerkung, nur angedeutet, nicht namentlich genannt. Wilson pflichtet der Meinung, als seien im vierten Evangelium Spuren valentinianischer und montanistischer Anschauungen, nicht bei: seine Behauptung geht nur dahin: Durch äußere Beweismittel (by external evidence) könne nicht erwiesen werden, daß der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums in dem Sinne sei, wie man heute das Wort „Autor“ zu gebrauchen pflege, mithin dürfe er nicht als Augen- und Ohrenzeuge eine Bürgschaft für die Geschichtlichkeit der von ihm berichteten Thatfachen übernehmen. (S. 161.) Dagegen markirt er den Unterschied zwischen der Lehrweise Christi und der des Hebräerbriefs. Als die deutlichsten Zeugnisse der ersteren stellt er die eigenen Worte des Herrn in den Synoptikern hin, „das werthvollste Element in den christlichen Berichten“. „Diese Worte, in Verbindung mit dem Briefe Jakobi und dem ersten, allein ächten, des Petrus lassen keinen vernünftigen Zweifel an dem allgemeinen Charakter seiner Lehrweise aufkommen“. Der Geist derselben sei viel mehr ethisch, als theoretisch gewesen: Er besaß den Geist ohne Maaß, an dem alle theilnehmen, die einen Sinn für das haben, was sie sein und thun sollten. Ueberhaupt zeugt es entweder von einer unverzeihlichen Flüchtigkeit, mit der man das Buch der „septem contra Christum“ (wie der verläumerische Witz die Verfasser mit wohlfeilem Spotte genannt hat) gelesen haben muß oder von einer unbegreiflichen Unkunde über die Entwicklung deutscher Theologie, wenn man die Quintessenz des Werkes darin findet, „es sei ein krankhaftes Sichversteifen auf einige Gemeinplätze der rationalistischen Periode 1).“

Wir haben die bewußte Beziehung dieser Theologen zur deutschen Wissenschaft nachgewiesen; die weitere Frage erübrigt noch: wie stehen ihre neuen Anschauungen an sich selbst zu den Axiomen oder Aufgaben der heutigen deutschen Theologie?

Daß hierbei der Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie völlig

1) Darmstädter Allg. Kirchenzeitung, 1861, Nr. 30 S. 494.

fern bleibe, sollte sich von selber verstehen. Leider haben sich viele deutsche Blätter verleiten lassen, fast ausschließlich nach diesem sehr schielenden Gegensatz die Stellung der Essayisten zu skizziren. Ueberall wo in Deutschland die Wissenschaft mit klarem Blick, mit ungetheilter Hingebung, mit bestimmten nächsten und ferneren Zwecken gepflegt wird, da weiß man, daß meistens unter Orthodoxie eine trübe Mischung von richtigen conservativen Principien mit steifer verrotteter Tradition verstanden wird, obgleich die Vertheidiger der ersteren selten ein klares Bewußtsein davon haben, wie kümmerlich sie sich an mißverständene Ueberlieferungen anklammern; wie sehr ihre Grundanschauungen nicht in dem genuinen Geiste, aus dem jene Traditionen entsprungen sind, sondern in den Zeitströmungen wurzeln. Dagegen urgirt die Heterodoxie die heilige Pflicht des Fortschritts, die Aufgabe alle Kenntniß zu erweitern, jede Erkenntniß zu vertiefen, mischt aber nicht selten der löblichen Freiheit und Energie eine Verkennung der geschichtlichen Bedingungen, an welche der Geist der Kirche geknüpft ist, ja auch wohl Grundanschauungen bei, die dem Wesen der religiösen Betrachtung ferne liegen. Der rechte Theologe muß beides sein nach den Lichtseiten und die Abwege vermeiden; die Treue darf nicht die Freiheit unterdrücken, die Freiheit nicht zur Untreue verleiten. Darum ist auch der fertige Theologe ein innerer Widerspruch: denn die Synthese beider Momente verlangt eine stete Entwicklung, und wie er nicht mit Kopf oder mit Herz, sondern mit seinem ganzen christlichen Charakter theologisiren soll, so paßt auf ihn das große Wort des Heidenapostels: ich jage dem himmlischen Kleinode nach, ob ich es ergreifen möchte, nachdem ich von Christo ergriffen bin. Philipp. 3, 12. 14. Je nach der Wendung des Begriffs kann die Aussage der Heterodoxie ein hohes Lob, die der Orthodoxie einen schweren Tadel involviren: und heute gilt es vor Allem, diesen Gesichtspunkt stark hervorzuheben, wie der entgegengesetzte vor zwanzig Jahren seine ernstliche Erwägung forderte. Die Höherstellung des einen oder des andern Momentes variiert nach den Gesetzen historischer Entwicklung: je mehr man beiden innerhalb der Theologie gerecht zu werden sucht, je mehr von allen Forschern beide Seiten als constitutive Elemente des rechten Theologisirens anerkannt werden: um so leichter lassen sich gedeihliche Fortschritte erzielen. Leider ist die englische Hochkirche noch nicht soweit gediehen: ihre Anstrengungen, die Vertreter freier Anschauungen aus dem Kirchendienste zu entfernen, bezeugen ihre Schwäche; sie vermag ein solches Maas von Heterodoxie nicht zu vertragen — das schlimmste

Prognostikon für ihre Zukunft, zumal sie mit stark romanisirenden Abweichungen unendlich milder verfahren ist. Und wenn wir eine gute Lehre aus früheren Erscheinungen gewonnen haben, so besteht sie darin, die wahre Kirchlichkeit (d. h. den Segen für das Gedeihen des christlichen Gemeinwesens) einer theologischen Richtung zwar auch nach ihren Ausgangspunkten, nach dem Umfange dessen, was sie von christlichem Gehalte anerkennt, zu beurtheilen, mehr aber noch nach ihren Aufgaben und nach ihrem theologischen wie kirchlichen Ideal. Der Maasstab, den wir anlegen, gehört freilich einer in England bisher fast unbekannten Richtung an, welche über jene Extreme hinaus ist, in denen allein der Brite unsere deutsche Theologie zu sehen gewöhnt ist.

An die Bibel knüpft sich bekanntlich das Leben der englischen Kirche mit großer Ausschließlichkeit an, so daß diese einseitige Betonung des formalen Principes der Reformation viele jener nonconformistischen Reactionen hervorgerufen hat. Die Auffassung der heiligen Schrift bildet auch den Hauptpunkt der heutigen Controverse und Reformbewegung. Alle Essayisten sind darin einig, daß dieselbe nicht mehr allegorisirend, sondern mit historischer Kritik und nach dem Maasse allgemeiner Hermeneutik ausgelegt werden müsse. Die einen betonen mehr die Nothwendigkeit der Freiheit, die andern, tiefer begründender, suchen zu erhärten, daß nur eine solche Schrifthandlung den Schriftinhalt wirklich dem wissenschaftlichen Geiste als wahren Erwerb und höheres Eigenthum zuzuführen im Stande sei. Nur sie mache Raum für eine wahrhaft sittliche und ächt religiöse Wirksamkeit des der Schrift immanenten göttlichen Geistes. Geistvolle Andeutungen hierüber giebt Temple, sehr schöne und wahre Ausführungen — welche uns oft an die berühmten Aufsätze von Richard Rothe („zur Dogmatik“) erinnern haben — Benjamin Jowett. So sagt er z. B. S. 375: „Wenn die Bibel wie jedes andere Buch, nach denselben logischen und kritischen Gesetzen ausgelegt wird, so wird sie doch jenem andern Buche unähnlich bleiben: ihre Schönheit erscheint in neuer Frische, dem Gemälde gleich, das nach vielen Jahren in seinem ursprünglichen Zustande hergestellt wird; sie wird ein neues Interesse erzeugen, eine Art von Autorität sich erringen durch das Leben, das in ihr ist. Sie wird Geist, nicht Buchstabe sein, wie im Anbeginn, ihr Einfluß wird dem des gesprochenen, lebendigen Wortes gleichen. Je reiner das Licht im menschlichen Herzen ist, um so mehr sie zu einer Quelle des Lichtes werden im Herzen des Christen; je größer die Kenntniß von der Entwicklung der Menschheit, um so tiefere Ein-



sicht wird sie gewähren in den wachsenden Zweck der Offenbarung.“ Sie fordern die Erfüllung des Wortes von Vaco: *Da fidei, quae fidei sunt* (S. 413), wollen das rein Menschliche weder Glaubensinhalt bleiben noch das lautere Wesen des Glaubens selbst trüben lassen. Es sind Forderungen der Wahrhaftigkeit, die sie hinstellen: ohne sie ist keine Güte, keine Heiligkeit des Charakters möglich. Intellectualle Wahrheit und sittliche Güte gehören enge zusammen (S. 423).<sup>1)</sup>

Soll das göttliche Licht mit Wahrheit und Leben in unserem Geiste bleibendes Eigenthum werden, so muß es sich mit Allem verbinden, was ursprünglich von Licht und Leben in uns ist. Diesen Satz vertheidigen die Essahisten, ohne die Mißkennung zu scheuen, denen sie nicht entgangen sind, als wollten sie das subjective Belieben zum Richter über die Schrift machen. Allein sie halten richtig fest an jener Grundbedingung aller Wahrhaftigkeit des Christenthums. Keine Lebensgestaltung, am wenigsten die des Geistes, verträgt Widersprüche in sich, Gegensätze, die sich gegenseitig aufheben, es besteht durch solche Gegensätze, die sich fordern in polarischem Wechsel. Sie streben nach jener vollkommeneren Auffassung des Glaubens hin, weisen ebenso jene bloß äußerliche Anerkennung fertiger Glaubenssätzen in leblosem Respect ab, wie jene dumpfe, culturlose Erregtheit des Methodisten. Sie wollen eine viel wahrere und höhere Auctorität der Schrift, als die bisherige, nicht eine solche, die nur auf das blind hingenommene Dogma der Inspiration sich stützt, sondern die sich auf die lebendige Erfahrung gründet, daß das Wort Gottes in der Schrift wirklich *auctor fidei et vitae* geworden ist und stetig wird. Sie erkennen die Inspiration an als das, was sie ursprünglich sein sollte, als das Ergebnis des Forschens und Lebens in der Schrift, als der logische Rückschluß von der Macht dieser Bücher auf ihre Entstehung und ihre Verfasser, ein Ergebnis, dem die Arbeit der Exegese und Kritik vorausgeht, nicht folgt.

Dadurch, daß sie weder Vernunft noch Gewissen, sowie sich dieselben vorfinden, auf den Richterstuhl über die Offenbarung erheben, unterscheiden sie sich specifisch vom Rationalismus. Beides sind Fac-

<sup>1)</sup> Die Wirkungen dieser freieren Schriftbehandlung werden von S. 422 an ausführlicher dargelegt, meist in Sätzen, welche uns nicht unbekannt sind, deren Wiederholung aber auch unter uns zur dringenden Nothwendigkeit sich gestalten, im Hinblick darauf, wie ungemein selten sie in den praktischen Kreisen kirchlichen Lebens Anerkennung und Uebung finden.

toren, die bildsam sind und einer Reinigung, Entwicklung, Klärung bedürfen. Wir hätten gewünscht, daß diese Wahrheit, welche sich mehr in Andeutungen findet, schärfer in's Licht gerückt sein möchte. Das Gewissen ist für den Einzelnen gewiß die Stelle, auf welcher alles religiöse und sittliche Eigenthum gleichsam deponirt werden muß; — aber, unangesehen die Frage, ob in ihm ein sicheres oder unsicheres sittliches Urtheil gegeben sei, ob es religiöse Gedanken ursprünglich producire oder nur sich aneigne, — immer wird man zugeben, daß es auf sittlich-religiösem Gebiete ebenso der Läuterung bedürfe, wie auf intellectuellem der Wahrheitsinn. Aus dem Bereiche des Individuellen und Gesellichen muß aber das Christenthum herausgerückt werden — als objective geschichtliche Erscheinung, als objective geistige Macht muß man es hinstellen, um seine stetig missionirende Kraft durch immer größere Reinheit zu steigern. Darum muß freilich die Geschichte der Offenbarung aus den Urkunden nach den höheren Gesetzen historischer Kritik (die wiederum selbst immer mehr gereinigt werden) immer fleißiger und sorgfältiger ermittelt werden, damit die Wahrheit ein treuer Abglanz der Wirklichkeit sei. In den Essays finden sich, trotz ihres überwiegend formalen und polemischen Charakters, manche gute Anfänge, das genuine Wesen der Lehre Jesu und der Apostel, sowie die Entwicklung und Bedeutung des nachapostolischen Zeitalters zu erkennen. Allein diese historische Arbeit muß viel ernstlicher in Angriff genommen werden, wenn sie nicht auf Abwege gerathen soll. Die desultorische Art, mit der Vieles vorgetragen wird, entschuldigen wir gerne durch die halbpopuläre Form der Essays, den oft absprechenden Ton durch die Frische des Gegensatzes gegen eine mächtige, große Partei des Stabilismus. Allein nur die ächt wissenschaftliche Hingabe an den historischen Zweck in seiner vollen Reinheit und strengen Würde kann hier die Abwege vermeiden lehren, welche die Forschung in Deutschland, zu Nutz und Frommen der Theologie anderer evangelischer Gemeinschaften, hat wandeln müssen. Wenn man sich nicht der Abhängigkeit von besonderen praktischen Einzelzwecken entzieht, sich nicht der hastigen vorschnellen Popularisirung der Studien entwöhnt, wird aus diesen Bewegungen kein Heil erblühen für den Fortschritt ächt theologischer Erkenntniß. Einen trefflichen Anfang zeigen die Arbeiten Solwetts über die paulinischen Briefe, deren Benutzung indeß deutschen Forschern aus äußeren und inneren Gründen erschwert ist.

Ueber die mehr dogmatischen Principien der neuen Richtung

läßt sich kein so sicheres Urtheil fällen. Die Jahrbücher haben bereits eingehende Notiz genommen von der Controverse zwischen Mansel (in seinen Bampton Lectures) und Maurice. Wilson bemerkt ganz richtig, es sei in nicht günstiger Weise bezeichnend, daß der Erstere in seinen Darstellungen nicht im Mindesten auf die Schrift eingehe, so gewiß wir jede unklare und trübende Mischung der Philosophie mit „Schriftlehre“ verwerfen. Allein über den Zusammenhang der Speculation und der Ergebnisse einer rechten Schriftforschung muß Klarheit obwalten: denn der ganze Typus englischer Theologie neigt gerade zu solcher Vermischung, die nur durch die Erkenntniß der wirklichen Verwandtschaft vermieden wird; sonst dürfte der Grenzstreit jeden sachlichen Fortschritt beeinträchtigen. — Der eine Aufsatz über die Nationalkirche fordert freilich eine gewisse doctrinäre Freiheit, aber ohne ihre Schranken anzugeben d. h. ohne die richtigen Bahnen und Ziele zu zeichnen, auf welcher sich eine gedeihliche und erfolgreiche Fortentwicklung der christlichen Lehre bewegen müsse. Denn selbst die Erkenntniß tritt noch nicht klar hervor, daß Schranke wie Freiheit in dem selbsteignen Princip der evangelischen Theologie gegeben sein müsse. Die Irrungen der sogen. Tübinger Schule gingen ja zumeist daraus hervor, daß sie nur ein sehr enges Gebiet theologischer Forschung mit großer Betriebsamkeit cultivirte: daher die vielen exegetischen und dogmatischen Blößen, die in den Leistungen derselben zu Tage traten. — Bedenklich ist ferner, daß unsere Essayisten den Begriff von Offenbarung (Revelation) nicht selbstständig in Angriff genommen und eine gesunde Reconstruction desselben versucht haben. Vielmehr neigen sie dahin, denselben noch in der althergebrachten Weise zu fassen. Denn richtig bemerkt ja Rothe in jenen trefflichen Aufsätzen, daß in Deutschland die Trennung von Schriftinhalt und Offenbarung begrifflich allgemein zugestanden sei, sovielen Rückfällen man auch bei den orthodox sein wollenden Theologen praktisch begegnet. Williams erwähnt <sup>1)</sup> die Arbeit eines amerikanischen Gelehrten, Dr. Balfrey, der in fünf gelehrten Bänden die landläufigen Uebersieferungen über Prophetie kritisire, rügt aber die von ihm aufgestellte Remedur, man solle die Idee der Offenbarung nur auf Moses und die Evangelien einschränken. Allein auch seine eigne Bemerkung, man müsse den Begriff so bestimmen, daß derselbe auch die Psalmen, Propheten, Episteln mitumfassen könne, zeugt von der oben angedeu-

1) f. S. 66, Anmerkung 2.

ten Vermischung. Dagegen liegen in den anderen Anschauungen der Essayisten Momente genug, welche den richtigen Begriff von Offenbarung finden lassen. Denn theils ist die geschichtliche Entwicklung der göttlichen Offenbarung geistreich geschildert und ihre enge Beziehung zur Geschichte des menschlichen Geistes häufig angedeutet, so daß hiernach sich der Begriff von Geschichte und Thatsache leicht ergeben würde, theils wird der ethische Zweck der Religion stark betont, wonach es also bei der Offenbarung auf die Manifestation der göttlichen Willenszwecke ankomme, nicht um irgend welche Mittheilungen doctrineller Art <sup>1)</sup>. — Allein man wird sagen, daß diese Reformirer überhaupt jeden Begriff von Offenbarung läugneten, weil einer der Ihrigen die Wunder nicht zugeben wolle. Wir haben schon oben erörtert, daß diese Aussage die eigentliche These Baden Powells keineswegs correct wiedergebe. Nur dann wäre jene Folgerung richtig, wenn man gleich dem alten Supernaturalismus die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder als physischer Facta die Staffel bilden ließe zum Beweise für die geistige Offenbarung, oder aber, wenn der Begriff des letzteren nothwendig eine Durchbrechung des Naturlaufs, eine wirkliche, nicht bloß scheinbare Aufhebung bekannter Naturgesetze forderte. Dieß ist aber keineswegs der Fall und jenes führt zu logischen Fehlschlüssen. Wir könnten höchstens die Unvollkommenheit der Deductionen beklagen oder tadeln; eine vollständige Abhandlung über die Wunder sei nicht geliefert und er sei mit den schwierigsten Fragen noch im Rückstande. Immerhin ist aber dieses Essay auch für uns nichts weniger als trivial. Man macht sich die Anerkennung der Wunder in theologischer Hinsicht oft viel leichter als sie ist und glaubt Folgerungen zu ziehen, die in's Gebiet der physikalischen Evidenz reichen sollen, während man in der That nur Postulate des Glaubens aufstellt. Noch viel häufiger geschieht es aber, daß man im Allgemeinen die rein religiöse Seite des Wunders stark betont, im Einzelnen dagegen auf die Durchbrechung des Naturlaufes ein solches Gewicht legt, als ob davon der Glaube an jedwede Art von Offenbarung abhängt. Dieses trübe Schwanken resultirt theils aus Resten des alten Supernaturalismus, theils aus neuen Strömungen, origineller oder repristinirender Natur, welche, auf gut spinozistisch, zur Verherrlichung des göttlichen Wirkens nur Gottesthat und nirgend eine relative Selbstständigkeit des Geschaffenen zugeben wollen. Die Gedankenreihen,

<sup>1)</sup> S. Näheres in Hollenbergs deutscher Zeitschrift, April 1861, S. 139 f.



die Potwell entwickelt, sind nichts weniger als veraltet und immer von Neuem werden sie auch in Deutschland ventilirt: ja, es steht zu bezweifeln, ob jemals die Fragen zum Austrag gelangen, da sie, auf den Zusammenhang von Geist und Materie, von Seele und Leib zurückgeführt, durchaus nicht an Begreiflichkeit gewinnen. Ob wir es übrigens in diesem Essay mit einem ungläubigen Deisten zu thun haben, darüber mag der Schluß desselben entscheiden, der so lautet: „Der Grund (reason) der Hoffnung, die in uns ist, ist nicht an äußere Zeichen gebunden oder an irgend eine Art äußerer Evidenz, sondern besteht in einer solchen Gewißheit, wie sie dem eigenen Gemüthe jedes ernstern Forschers völlig genügt. Und die treue Annahme der ganzen geoffenbarten Manifestation des Christenthums wird durchaus würdig und genügend auf jene Glaubensgewißheit gegründet, in welcher wir nach den Worten des Apostels stehen (2 Cor. 2, 24) und die da beruhet „nicht auf der Menschen Weisheit, sondern auf Gottes Kraft,“ 2 Cor. 2, 5.

Eine ähnliche Stellung nimmt der Aufsatz über die mosaische Kosmogonie ein. Man hat es als eine „Manie“ getadelt, daß die Essays auf diese geologischen und chronologischen Fragen so häufig zurückkommen. Ich begreife die Unklugheit dieses Vorwurfs nicht. Bei uns würde dieß freilich befremden, aber man sollte doch wissen, daß der ganze Scripturalismus Englands gerade darin ruht, daß man die heilige Auctorität der Schrift nicht nur auf diese rein scientificischen Dinge ausdehnt, sondern daß die ganze neuere Apologetik eben auf diesen Gebieten Triumphe der Harmonistik zu feiern sich einbildet. Auch hier dürfen wir nicht auf Antiquirtes stolz herabsehen. Vängst ist freilich bei uns das Richtige oft und deutlich gesagt und bewiesen, ja man hört es von sehr positiven Theologen sagen, daß „Moses hier kein Compendium der Geologie haben schreiben wollen“. Trotz dem sind die harmonistischen Versuche bei uns nicht weniger als ausgestorben, ja, wir werden hierin sogar bei den Engländern in die Schule geschickt, und noch neulich hat ein bekannter Theologe in populären Briefen wenigstens alle Widersprüche zwischen Moses und der Geologie zu tilgen versucht. Und Andere sprechen es oft aus, daß die Bibel auch in weltlichen Dingen mindestens irrthumslos sei, d. h. sie legen den alten doctrinären Begriff der Offenbarung wenn nicht in der Theorie, so doch in der Praxis zu Grunde <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Man denke nur an die wiederholten Auflagen des Buches von Kurz, Bibel und Astronomie.

Endlich könnte es Manchem auffallen, daß die Verfasser sich so häufig auf die Vernunft (reason) berufen und eine engere Einheit beider fordern. Allein das fordert die gesammte englische Theologie. Die Orthodoxen werfen den Essayisten es gerade dringend vor, daß sie in dem gegenwärtigen Stande derselben eine sich selbst auflösende Synthese beider Elemente erblicken <sup>1)</sup>. Nichts Anderes thun im Grunde die Bampton-Vorlesungen von Dr. Mansel. Er nimmt nur den, dem gegenwärtigen System zu Grunde liegenden Gottesbegriff recht beim Wort und findet in ihm die Unmöglichkeit jeder Erkenntniß des Göttlichen. Bei ihm vollendet sich der Kreislauf der Apologetik: indem sie die Offenbarung als übernatürlich behaupten will, rückt sie dieselbe oft hoch hinaus über alle Anknüpfungspunkte in dem vorhandenen Menschengenisse, daß nicht nur die Möglichkeit alles wirklichen Verständnisses (das haben schon die Rationalisten erwiesen), sondern auch der eigentliche göttliche Zweck der Offenbarung gründlich in Frage gestellt wird. Dieser Scepticismus ist die nothwendige Frucht des strengen Supernaturalismus. Alle Neubildung ist bedingt durch tiefes Eingehn in die ethischen Grundkräfte des Menschengenisses — und hierfür bieten die Essayisten manche trefflichen Gesichtspunkte. Aber dann folgt auch unerbittlich, daß die Rigorosität, mit welcher man den Geistlichen an die doctrines and formularies of the commonprayer-book fesselt, schwinden muß vor dem ächt evangelischen Geiste der Freiheit und am Vertrauen auf die Macht christlicher Wahrheit. — Und wenn solche Neubildung alle Kräfte der strengen treuen Arbeit und alle eigenthümlichen Vorzüge des englischen Geistes — den eindringenden Scharfsinn und den weltgeschichtlichen Ueblick — entfesselt, dann dürfen wir hoffen, auch in den Brüdern der Kirche Englands Mitarbeiter zu finden an den hohen Zwecken ächt evangelischer Wissenschaft, dann werden auch die tiefen Klüfte sich ausfüllen, welche noch jetzt beim besten Willen das gegenseitige Verständniß, vollends Einverständniß gehindert haben und hindern müssen.

Leider schwindet hierzu die Hoffnung, wenn wir die gewaltsamen Maßnahmen erwägen, die man gegen die Verfasser bereits beschlossen hat. Unsere Ahnung, daß die Kirche so schwach sein werde, solche geistigen Reformen zu ertragen, hat sich also bestätigt. Wir schließen

<sup>1)</sup> In dem Proteste der Geistlichen heißt es, die Essays gingen dahin, to reject all miracles as incapable of proof and repugnant to reason.

mit den warnenden Worten des trefflichen Rev. Robertson, der als Prediger in Brighton mächtig gewirkt hat <sup>1)</sup>:

„Es giebt zwei Folgen, welche überall da erscheinen, wo man auf Unfehlbarkeit Anspruch macht und die Forschung verbietet. Man macht aus den schwachen Gemüthern bigotte Menschen, feige Seelen, welche auf Anstiften ihrer Priester oder Geistlichen in einen wilden Schrei ausbrechen, welcher eine Regierung, einen Richter, einen Bischof zwingt, Meinungen, welche sie fürchten und hassen, zu verfolgen, indem man Privatansichten zu bürgerlichen Verbrechen stempelt. Und auf der andern Seite wird man aus scharfen Geistern Sceptiker machen, welche, wie Pilatus, die Tücken durchschauen, und die, gleich Pilatus, ihre Zweifel nicht veröffentlichen dürfen. Und dabei ist es gleichgültig, in welcher Form der Anspruch auf Unfehlbarkeit erhoben wird, ob in der klaren consequenten Weise, wie Rom ihn aufrecht erhält, oder in der inconsequenten, in welcher Kirchliche sie für ihre Kirche fordern oder religiöse Körperschaften für ihre Lieblingsmeinungen, — gleichgültig, welche Strafen an den Ausdruck gewissenhafter Ueberzeugung sich knüpfen, ob die Strafen von Rad und Scheiterhaufen, oder Verdächtigung, Verleumdung, Ausschließung. Jeder, der im Begriff ist eine Meinung zu verfolgen, möge dies erwägen: Zweierlei wird sicher erfolgen — ihr werdet Fanatiker machen, ihr werdet Sceptiker hervorrufen, Gläubige werdet ihr nimmermehr schaffen.

---

<sup>1)</sup> Sermons, preached at Trinity chapel, Brighton. Leipzig, Bernh. Tauchnitz, I, 307 f. Die Predigt handelt vom Scepticismus des Pilatus und wurde am 7. November 1852 gehalten.

## Ueber die Speciesfrage nach ihrer theologischen Bedeutung.

Mit besonderer Rücksicht auf die Ansichten von Agassiz und Darwin.

Von Lic. Dr. D. Zöckler in Gießen.

Die von den bedeutendsten Naturforschern der Gegenwart, und zwar von den verschiedensten Standpunkten aus und auf fast allen nur möglichen besonderen Forschungsgebieten mit großer Lebhaftigkeit verhandelte Frage nach dem Ursprung der Thier- und Pflanzenspecies ist auch von nicht geringer theologischer Bedeutung. Sie ist nicht nur reich an Beziehungen auf die unmittelbar theologischen Lehren von der göttlichen Welterschöpfung und -Regierung; sie greift nicht allein tief ein in den alten philosophisch-theologischen Conflict zwischen der deistischen und der pantheistischen Weltansicht: vermöge ihres unmittelbaren Zusammenhanges mit der Frage nach der einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts oder überhaupt mit dem, was Rud. Wagner neuerdings als „historische Anthropologie“ bezeichnet hat <sup>1)</sup>, ist sie auch in vorzüglichem Maße geeignet, auf die allerersten und wesentlichsten Grundlagen der Heilsgeschichte und der allgemeinen religiösen und politischen Culturgeschichte der Menschheit einen bedeutenden Einfluß zu üben. Wegen dieser vielseitigen Wichtigkeit der Frage wird es wohl keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, wenn wir es unternehmen, den Lesern dieser Blätter einen wenigstens alles allgemein Interessante und religiös Bedeutsame berührenden Einblick in ihren dermaligen Stand zu gewähren, um manche Folgerungen und Muthmaßungen in Betreff der angedeuteten dogmatischen und geschichtlichen Grundbegriffe christlicher Weltanschauung daran zu knüpfen. Wir werden dabei natürlicherweise den Meinungsäußerungen der beiden gewichtigsten und am meisten bewunderten Stimmen, die überhaupt seit dem letzten Quinquennium in dem weitverbreiteten Streite laut geworden sind: den Ansichten Agassiz's und Darwins, eine besonders eingehende Analyse angedeihen lassen müssen.

Die dem Streit über die Speciesfrage zum Grunde liegende Annahme einer successiven Entwicklung der vollkommeneren Thier- und Pflanzenarten aus unvollkommeneren auf dem Wege einer Verwand-

<sup>1)</sup> Zoologisch-anthropologische Untersuchungen, I, S. 3.



lung der Organe und Functionen ist erst ziemlich jungen Ursprungs. Im Jahre 1748 veröffentlichte der Franzose Demaillet (pseudonym: Telliamed) seine „Unterhaltungen eines indischen Philosophen mit einem französischen Missionar“ <sup>1)</sup>, worin diese Hypothese zum erstenmale mit einem Scheine von Wissenschaftlichkeit, wiewohl nicht ohne arge Nachlässigkeiten und Oberflächlichkeiten des geistreichen Raisonnements durchgeführt war. Äußere Einflüsse und physische Lebensbedingungen in Verbindung mit entsprechenden Bedürfnissen und Anstrengungen seitens der betreffenden Organismen sollten fortgesetzte Metamorphosen der einzelnen Thier- und Pflanzenspecies und in Folge davon die Production immer höher stehender Wesen verursacht haben. Aus Kräutern sollten allmählich Sträucher und dann Bäume geworden sein; die Versuche von Fischen, sich über die Oberfläche des Wassers zu erheben, sollten zunächst fliegende Fische und sodann, falls diese etwa durch Stürme auf die Bäume oder in die Hecken der Inseln und Küsten entführt worden seien, Vögel erzeugt haben; die lebhaft glänzende Färbung der Papageien weise deutlich auf diesen ihren Ursprung von braunen, grünen, gelben, rothen oder blauen Flugfischen zurück u. s. f. — Gestützt auf ein gründlicheres Studium der Eigen thümlichkeiten und Gewohnheiten der Thiere und eben darum schon mehr gesichert vor falschen und einseitigen Analogieen, verfolgte Buffon in seinem großen naturgeschichtlichen Werke gerade den entgegengesetzten Weg, indem er eine nicht geringe Anzahl thierischer Arten durch Degeneration aus gewissen vollkommneren Grundtypen entstehen ließ. Zu diesen gehören nach ihm z. B. der Elephant, der Löwe, der Bär, der Maulwurf, der Mensch. Ihre Zahl beläuft sich im Bereiche der Säugethiere auf nicht viel über 20. Von ihnen stammen nun die zu Buffons Zeit bekannten ungefähr 200 Säugethierarten in der Weise ab, daß z. B. aus einem schwimmenden Bär zunächst ein Seehund, und aus diesem allmählich ein Delfin oder ein Wal wurde u. s. w. <sup>2)</sup>. — Viel weiter als dieser sich immerhin an einer namhaften Reduction der Species genügen lassende Gelehrte des vorigen Jahrhunderts ging zu Anfang des gegenwärtigen Lamarck, der geistreiche und eminent scharfsinnige, aber durch und durch materialistische Zeit- und Fachgenosse des großen Cuvier. Nach seiner Phi-

<sup>1)</sup> Telliamed ou Entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionnaire François, Amstd. 1748.

<sup>2)</sup> Buffon, Histoire Naturelle, T. XIV, p. 335. 338. 360 etc. (1776).

losophie zoologique sind die dermalen herrschenden Begriffe vom Wesen und der gegenseitigen Abgrenzung der Genera, Species und Varietäten durchweg entweder fehlerhafter oder illusorischer Art. Sämmtliche Thierarten sind auf dem Wege einer stetig aufsteigenden Entwicklungsreihe organischer Metamorphosen aus zwei Urformen entstanden. Diese beiden Prototypen des thierischen Lebens, die ihrerseits durch generatio spontanea ins Dasein getreten sind, sind der Wurm und das Infusorium. Im Laufe der vielen Millionen von Jahren, während welcher das organische Leben auf unserem Erdballe besteht, sind aus den Würmern allmählich Vibrionen, Ringelwürmer, Balaniden, Schnecken und Fische, aus den Infusorien aber Rotiferen, Polypen, Radiaten, Insecten, Spinnen, Crustaceen und abermals Fische geworden, worauf die Fische durch die Zwischenstufen der Reptilien einerseits und der Vögel andererseits sich nach und nach zu den vollkommenen Gestalten der höheren Säugethiere und letztlich des Menschen entwickelt haben <sup>1)</sup>.

Wir sehen, Lamarck, mit dessen Namen man seitdem die wissenschaftlich gestaltete Transmutations- oder Entwicklungshypothese überhaupt vorzugsweise zu bezeichnen sich gewöhnt hat, kehrt gleich seinen beiden Landsleuten, dem älteren Geoffroy St. Hilaire und Bory St. Vincent, die ihm bei der Begründung seiner Theorie mehrfach hilfreich zur Hand gingen <sup>2)</sup>, im Wesentlichen zu Demaillets Fortschrittstheorie zurück, nur daß er dieselbe ihres rohen Charakters zu entkleiden und mit möglichster systematischer Consequenz und wissenschaftlicher Vollständigkeit durchzuführen versucht. Auch Oken berührt sie in nicht wenigen Sätzen seiner allerdings weniger materialistischen als vielmehr idealistisch-pantheistischen Naturphilosophie mit den Grundanschauungen dieser ihrem Ursprunge und innersten Wesen nach specifisch französischen Fortschrittshypothese. So wenn er die ganze organische Welt und selbst Leib und Seele des Menschen aus Monaden oder Infusorien entstehen läßt und Pflanzen und Thiere für nichts anderes als für metamorphosirte, d. h. organisch entwickelte Infusorien erklärt <sup>3)</sup>. Auf der anderen Seite erinnert die Behauptung

<sup>1)</sup> Philos. zoologique, vol. I, p. 54 etc., vol. II, p. 463 (1809).

<sup>2)</sup> Z. namentlich verschiedene Artikel B. St. Vincents im Dictionnaire Classique d'Histoire Naturelle, 3. B. den über Matière u. s. w.

<sup>3)</sup> Naturphilosophie, Bd. II, S. 25 u. (Zena 1810). Vgl. die übersichtliche Zusammenstellung der auffallendsten und phantastischsten Behauptungen aus diesem Werke bei Hitchcock, Religion of Geology, p. 243—245.

desselben Naturphilosophen, daß das ganze Thierreich eigentlich nur ein auseinandergelegter Menschenleib, die Thierleiber nur einseitig ausgebildete menschliche Leibesorgane, die Thierseelen aber Vereinfachungen gewisser Eigenschaften oder Vermögen der menschlichen Seele seien, einigermaßen an Buffons Hypothese einer absteigenden Entwicklung des animalischen Lebens auf dem Wege der Degeneration und abnormen Bildung. Dabei ist freilich immer festzuhalten, daß Ofen mit beiden Annahmen, derjenigen einer progressiven und derjenigen einer vom Menschen aus zum Niederen abwärts steigenden Entwicklung, nur etwas Ideales aufstellen wollte, auf reale Metamorphosen aber schwerlich wohl ernstlich gedacht hat.

Während der große Begründer der modernen Zoologie, der ebenso geniale als besonnene Cuvier, gleichzeitig mit Lamarck zwar die Variabilität und Transmutabilität einzelner Species innerhalb gewisser Grenzen zugab, im Großen und Ganzen aber um so entschiedener an dem ursprünglich verschiedenen und fixen Charakter derselben festhielt und eben damit die Grundansicht fast aller der großen Forscher in maßgebender Weise bestimmte, welche bis gegen die Mitte dieses Jahrhunderts als auf seinen Schultern stehende Pfleger und Fortbildner der comparativen Anatomie, Physiologie und Paläontologie auftraten <sup>1)</sup>, wagte zuerst im Jahre 1844 der unbekannte englische Verfasser der von R. Vogt in Deutsche übersetzten „Natürlichen Geschichte der Schöpfung“ („Vestiges of the Natural History of Creation“, bei den Engländern gewöhnlich kurzweg als „Vestiges“ citirt <sup>2)</sup>), die Lamarcksche Entwicklungshypothese in verfeinerter, verschärfter und mehrfach modificirter Weise zu reproduciren, indem er sie in engeren Zusammenhang mit manchen allgemeiner physikalischen Gesetzen und Gesichtspunkten zu bringen und eben dadurch tiefer zu begründen suchte. Der Grundgedanke seines ebenso geistvoll concipirten als gewandt und anziehend geschriebenen Werkes besteht in dem Postulate, daß man den Hergang der Welterschöpfung im Ganzen wie im Einzelnen seines wunderbaren, geheimnißvollen und unbegreiflichen Charak-

<sup>1)</sup> Darwin selbst muß gestehen: All the most eminent palaeontologists, namely Cuvier, Owen, Agassiz, Barrande, Falconer, E. Forbes etc., and all our greatest geologists, as Lyell, Murchison, Sedgwick etc., have unanimously, often vehemently, maintained the immutability of species". (On the Origin of species, p. 310).

<sup>2)</sup> Ich werde hier nach der zehnten englischen Ausgabe dieses Werks citiren, welche London 1853 erschienen ist.

ters möglichst zu entkleiden und ihn in durchgängiger Analogie mit den alltäglichen Entwicklungsprocessen der gegenwärtigen Natur zu begreifen suche. Wie daher für die großen kosmischen Schöpfungsvorgänge im astronomischen Bereiche die durch das bekannte Oeltropfenexperiment des Genter Physikers Plateau trefflich illustrierte und bewahrheitete Nebularhypothese von Laplace die einzig richtige Erklärungsweise darbot, so gelte es auch das Geheimniß der Thier- und Pflanzenschöpfung durch consequente und streng gesetzmäßige Anwendung der Entwicklungshypothese aufzuhehlen<sup>1)</sup>. Diese lasse sich aber sehr wohl auf exacte physikalische Gesetze und Experimente basiren, da die merkwürdigen Versuche von Croffe und Weekes, welche durch Einleitung eines starken galvano-electrischen Stromes in eine Lösung von Potasche-Silicat und Ferrochyan-Kalium lebende Insecten (Acari oder Milben) producirten (?), jedenfalls die Möglichkeit einer generatio aequivoca im Allgemeinen dargethan hätten<sup>2)</sup>, und da so viele Analogieen in der Structur und Organisation der Thiere und Pflanzen, da zumal die fast bis zur Identität fortschreitende Aehnlichkeit der Pflanzen- und Thierzellen, sowie der thierischen Eier und Embryonen in den Anfangsstadien ihrer Entwicklung auf eine genealogische Verwandtschaft sämmtlicher Organismen miteinander hindeuteten. Daher sei „eine chemisch-electrische Operation, durch welche Keimzellen erzeugt wurden, ohne Zweifel der erste Vorgang in der Schöpfung der organischen Welt gewesen; als zweiter sei ein Fortschreiten dieser Urzellen durch eine Reihe höherer Grade und durch eine Mannichfaltigkeit von Modificationen hindurch gefolgt, die sämmtlich im Einklange mit den nemlichen absoluten Gesetzen ständen, durch welche der Allmächtige die physische Schöpfung überhaupt regiere<sup>3)</sup>. Jene höheren Grade organischer Fortbildung pflegten freilich nur innerhalb ungeheurer langer Zeiträume hervorzutreten, so daß wir nur in sehr unvollkommenem Maße Zeugen derselben zu werden vermöchten. Denn nur in Perioden von Hundertausenden oder Millionen von Jahren gingen wesentliche Aenderungen im Verlaufe der organischen Naturproceße unseres Erdballs vor sich, ähnlich wie bei jener von Vabbage (in seinem sogen. Oten Bridgewater-Tractat) beschriebenen Rechenmaschine, welche anfangs eine stetig fortlaufende arithmetische Reihe,

1) f. S. 15—17. 28 u.

2) S. 155 u.

3) S. 156.



etwa 1, 2, 3, 4, 5 *ic.* abwickelt, bis sie erst bei 1,000,001 angekommen plötzlich einen Sprung zu 100,000,200 macht, um dann wieder nach einem neuen Gesetze arithmetischen Fortschrittes weiter zu arbeiten <sup>1)</sup>. Eine wenn auch bezüglich ihres Zeitverlaufs geringfügige, doch an sich keineswegs unbedeutende physiologische Analogie zu solchen Gradationen von niederen Entwicklungsreihen organischer Wesen zu höheren biete der Generationswechsel vieler niederen Thiere, wie der Salpen, Quallen, Bandwürmer, Distomeen u. *s. w.* dar; desgl. die Metamorphose der Insecten, der Frösche und anderer Amphibien. Als mehr oder wenige directe Beweise für die Thatsächlichkeit solcher thierischer Metamorphosen, wie die vom Verfasser angenommenen, werden z. B. angeführt: Uebergänge von Schwämmen in Alge, von *Ranunculus aquatilis* in *Ranunculus hederaceus*, von Weizen und von Hafer in Roggen; Umwandlungen der Schnäbel von Raben, Elstern und Spechten in diejenigen von Kreuzschnäbeln, des Ueberganges von zahmen Schweinen in Wildschweine u. *s. f.* (lauter angeblich wohlverbürgte Facta!); endlich das Vorhandensein gewisser fossiler oder lebender Uebergangsformen als Mittelglieder zwischen zwei oder mehreren Gruppen thierischer Organisation, z. B. der alten Saurier als Mittelglieder zwischen Fischen, Schlangen und Crocodilen; der Myxine, Lamprete und anderer niederer Knorpelfische als unleugbarer Vermittler zwischen Anneliden, Schinodermen und Cephalopoden einerseits und Fischen andererseits: des in Schneckengehäusen lebenden Bernhardskrebses, der deutlich auf eine früher stattgehabte Fortentwicklung der Weichthiere zu Crustaceen zurückweise; ja selbst der Schwimmvögel als Verbindungsglieder zwischen Schildkröten und Vögeln, des Schnabelthieres als die Amphibien mit den Schwimmvögeln und mit den Säugethieren zugleich vermittelnden Typus u. *s. w.* <sup>2)</sup>. Auf den Menschen sollen als vorbildliche Uebergangsstufen von verschiedenen Seiten her besonders der Delfin, das Faulthier, die Fledermaus, der Affe und — der Frosch hinweisen, wie denn der Urmensch am wahrscheinlichsten aus veredelnder und vergeistigender Umbildung eines colossalen froschartigen Geschöpfes hervorgegangen sei, von welchem sich freilich keine bestimmten Spuren mehr nachweisen ließen <sup>3)</sup>.

Während R. Vogt es sich angelegen sein ließ, den geistvoll füh-

<sup>1)</sup> S. 157 *ic.*

<sup>2)</sup> S. 182—184. 196 *ic.* 208 *ic.* 225. 239.

<sup>3)</sup> S. 242—244.

nen Ideen des großen englischen Unbekannten auch bei den Deutschen Eingang zu verschaffen, und zwar so, daß er ihre deistische Fassung in die consequentere Gestalt eines entschieden pantheistischen Materialismus umzusetzen suchte <sup>1)</sup>, und während die zahlreichen Auflagen, welche das Werk rasch hintereinander erlebte, seine höchst beifällige und bewundernde Aufnahme seitens der großen Massen sowohl der britischen wie der continentalen Vesehwelt darthat, beharrten sämmtliche besonnenen und wahrhaft wissenschaftlichen Forscher bei ihren früheren Einsprachen wenigstens gegen diese Theorie eines gesetzmäßigen Schöpfungsherganges. Ihre Gegengründe faßte um den Anfang der fünfziger Jahre der Nordamerikaner Edw. Hitchcock in seiner „Religion der Geologie“ auf eine ebenso klare und vollständige, als ansprechend gehaltene Weise zusammen <sup>2)</sup>. Die Crosse-Weefes'schen Experimente und andere ähnliche Versuche zur künstlichen Production lebender Organismen (Infusorien, Milben, Eingeweidewürmer) auf electro-chemischem Wege erklärt er einestheils für fehlerhaft, da die Bedingungen zu ordnungsmäßiger Entstehung jener Thierlein aus Eiern schwerlich vollständig bei ihnen ausgeschlossen gewesen sein würden. Anderentheils bestreitet er ihre ausreichende Beweisraft, da zwischen dem selbstständigen Leben und Sichbewegen jener winzigen Organismen und zwischen den Lebensäußerungen eigentlicher beseelter organischer Geschöpfe immerhin noch ein ungeheurerer Unterschied sei und da derartige vereinzelte Fälle von spontaner Erzeugung in keiner Weise deren allgemeine gesetzliche Geltung für das Ganze der organischen Erdschöpfung darthun könnten. Auch die Analogieen der embryonischen Formen vieler Thiere mit den frühesten Entwicklungsstufen des menschlichen Embryos seien entweder nur ganz äußerlicher und illusorischer Art, oder sie ermangelten doch der nöthigen Beweisraft, da der zukünftige Mensch niemals bei diesen früheren Zuständen beharre, um etwa ein Insect, ein Fisch, oder auch nur ein Affe zu werden, sondern sich stets mit unaufhaltbarer Consequenz zu seiner reifen Vollgestalt entwickelte. Die ebenfalls vom Autor der „Vestiges“ betonten Erscheinungen fruchtbarer Bastardzeugung seien, soweit ihre Thatsächlichkeit sicher stehe, immerhin nur sehr spärlich an Zahl und unerheblich nach ihrem inneren Werthe.

<sup>1)</sup> Natürliche Geschichte der Schöpfung des Weltalls, der Erde und der auf ihr befindlichen Organismen begründet auf die durch die Wissenschaft errungenen Thatsachen. U. d. Engl. nach der 6. Aufl. von R. Vogt. Braunschweig 1851.

<sup>2)</sup> „The Religion of Geology and its connected Sciences (1851), p. 234—266.

Daß in den meisten Fällen nur menschlicher Einfluß bei ihrer Hervorbringung wirksam sei, zeige zur Genüge das Unnatürliche und Abnorme dieser Erscheinungen. Die Natur habe die Eigentümlichkeiten ihrer einzelnen Arten mit engen Grenzen umsteckt und wache offenbar eifersüchtig genug über deren Aufrechterhaltung, wie schon aus der Identität der in den ägyptischen Katakomben präservirten Thier- und Pflanzenspecies mit den jetzt in demselben Lande lebenden hervorgehe. Auch die Zeugnisse der Geologie sprechen nach Hitchcock weit mehr gegen, als für die Entwicklungstheorie. Denn gerade die ältesten Schichten der Erdrinde, welche überhaupt organische Reste enthalten, bieten sofort schon ziemlich hochstehende Pflanzen- und Thierarten dar, z. B. Fische, die keineswegs zu den unvollkommensten Repräsentanten dieser Classe gehören; und das Auftreten der heinlosen Schlangen erst nach den höher organisirten Sauriern bildet einen so merkwürdigen Fall von Degradation oder abwärts steigender Entwicklung der urweltlichen Organismen, daß die Annahme einer bloß aufwärts fortschreitenden allmählichen Ausbildung derselben eben hierdurch auf das Empfindlichste erschüttert wird <sup>1)</sup>. Ueberhaupt kann die Entwicklungshypothese die so überaus zahlreichen Spuren wunderbarer Verknüpfung von Zwecken und Mitteln durch eine frei waltende Intelligenz unmöglich auch nur annähernd erklären und sprechen da, wo Eine Naturerscheinung sie zu begünstigen scheint, tausend und aber tausend andere dagegen.

Weniger unbedingt als dieser amerikanische Physikotheologe und als seine zahlreichen und gewichtigen naturwissenschaftlichen Gewährsmänner sprach sich der gelehrte Orford Professor der Physik, Rev. Baden Powell († 1861), gelegentlich seines in seiner „Philosophie der Schöpfung“ abgegebenen Votums über die Speciesfrage, als Gegner der Entwicklungshypothese nach ihrer bis dahin herrschend und üblich gewesenen Fassung aus: „Species sind, abgesehen von gewissen eingeschränkteren Variationen ihres Grundtypus, innerhalb sehr langer Perioden permanent und unveränderlich“, sagt er. „Aber jenseits dieser Zeiträume findet in gewissem Sinne eine Umbildung statt, die in näherer

<sup>1)</sup> Hitchcock bezieht sich hier (S. 256) theils auf Hugh Miller's geistvolle Monographie „The Footprints of the Creator, or the Asterolepis of Stromness“ (vgl. desselben Testimony of the Rock's, p. 197 etc.), theils auf Sedgwick's „Discourse on the Studies of the University“, sowie auf die einschlägigen Beobachtungen Murchison's, D'Orbigny's, Buckland's, Edw. Forbes', Owen's und anderer bedeutender Paläontologen (vgl. S. 264. 265).

oder entfernterer Beziehung zu Veränderungen in den äußeren physischen Lebensbedingungen (z. B. zu geologischen Umwälzungen) steht. Allein bei einer und derselben dieser großen äußeren Veränderungen kann die eine Species sich in hohem Grade empfänglich gegen die von derselben ausgehenden Einflüsse zeigen, während die andere möglicherweise gar nicht von diesen afficirt wird. So kommt es, daß manche Species sich auch bei solchen Umwälzungen gleich bleiben, während andere einen Wechsel ihrer Lebenszustände erfahren, oder auch ausgerottet werden (wie z. B. die Saurier der Urwelt und die Riesenvögel *Dinornis*, *Dronte* u. s. w. noch im Laufe der Jetztwelt)". Da im Gebiete der geologischen Urgeschichte der Erde die Mehrheit der Gründe für die Thatsächlichkeit stattgehabter Transmutationen der Species zeuge, so gelte es die geologischen Ursachen, welche in dieser Zeit die Hauptveränderungen dieser Art hervorgebracht haben müssen, möglichst exact zu erforschen, was die Aufgabe einer eigenen Wissenschaft, der causalen Paläontologie oder der Urzeugungs- und Entwicklungsgeschichte der Pflanzen und Thiere, zu bilden habe. Die von Müller vertheidigte Ansicht, nach welcher die Urrepräsentanten aller Species von Gott in vollkommen ausgebildeter und ausgewachsener Gestalt geschaffen worden seien, sei jedenfalls als geologisch unerweislich und als lediglich aus dem präoccupirenden Einfluß der „hebräischen Kosmogonie“ herrührend zu verwerfen, wenn schon sich das Geheimniß des urschöpferischen Hergangs mit den Mitteln inductiver Philosophie nicht enthüllen lasse und eine eigentliche „Philosophie der Schöpfung“ deshalb strenggenommen ein Ding der Unmöglichkeit sei <sup>1)</sup>.

Diese, wie uns bedünken will, von gewissen Inconsequenzen und inneren Widersprüchen nicht ganz freie mittlere Ansicht Powell's erfuhr das Schicksal, wovon schon so manche unklar vermittelnde Richtung mit Recht betroffen worden ist. Sie wurde von dem nächstfolgenden bedeutenden Kämpfen, der in dem Streite über die Permanenz oder Mutabilität der Species, und zwar als entschiedener Vertheidiger der ersteren, auf den Plan trat, ohne Weiteres, auf die Seite seiner Gegner hinübergedrängt und als ein völlig transmutationistisches Votum angegriffen. Louis Agassiz, früher in Neuchâtel, jetzt Professor an der unitarischen Universität zu Cambridge in Massachusetts, behandelt in seinem, 1857 als erster Theil seiner hochgefeierten

<sup>1)</sup> S. Powell, *Unity of Worlds* 1855 S. 424. 431 u. 450 u. 456 u. 473, sowie auch die Abhandlung *On the Study of the Evidences of Christianity*, in den *Oxford Essays and Reviews* 1860 (p. 128 etc.).



und classischen „Beiträge zur Naturgeschichte der Vereinigten Staaten“ erschienenen *Essay on Classification* sowohl die Speciesfrage, wie mehrere andere eng mit derselben zusammenhängende naturwissenschaftliche und physikotheologische Materien von einem ziemlich entschieden theistischen Standpunkte teleologischer Naturbetrachtung aus und richtet dabei seine Polemik hauptsächlich gegen Powell, den Verfasser der *Vestiges* und die übrigen „Developisten oder Lamarckianer“<sup>1)</sup>. Die Grundtendenz dieses Werks, dem mit Recht ein um so höherer Werth in der ganzen Reihe apologetischer Physikotheologien oder Theodiceen der neuesten Zeit beigelegt wird, je unbestrittener sein Autor als ein Naturforscher ersten Rangs dasteht<sup>2)</sup>, ist die Begründung des großen Gedankens, daß die Classificationen eines jeden wahrhaft natürlichen und ächt wissenschaftlichen Systems der Naturgeschichte nichts anderes „als die in unsere menschliche Sprache übersetzten Gedanken des Schöpfers“ seien<sup>3)</sup>. Mit dieser Anschauung, die also von der objectiven Geltung der naturwissenschaftlichen Begriffe von Arten, Gattungen, Familien, Klassen und Reichen oder Gruppen ausgeht und in der Möglichkeit einer zuverlässigen und exacten Entdeckung dieser natürlichen Systematik, „einen stricten Beweis für die innere Verwandtschaft und den Ursprung der menschlichen Intelligenz aus der göttlichen erkennt,“<sup>4)</sup> tritt Agassiz allem Materialismus, als einer „desolate theory which refers us to the laws of matter as accounting for all the wonders of the universe“, auf das Entschiedenste gegenüber, indem er ihn von einem ähnlichen Standpunkte logischer Weltbetrachtung aus, nur freilich mit ganz anderen wissenschaftlichen Waffen bekämpft, wie einst der Realismus der mittelalterlichen Scholastik seine nominalistischen Gegner. Denn mittelst geschickter Durchführung der von vornherein für möglich erklärten Aufgabe, einen der Schöpfung zu Grunde liegenden bewußten und durchdachten Plan nachzuweisen (to prove premeditation prior to the act of creation) ist er fest überzeugt den Materialismus ein für allemal abzuthun und in seiner Nichtigkeit bloßstellen zu können.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Contributions to the Natural History of the United States of N. Am., 1857, Part I (Essay on Classif.), p. 52 etc. 120 etc. 165 etc.

<sup>2)</sup> Vgl. die (von Rud. Wagner herrührende) Anzeige der Contributions in Hengstenbergs Ev. Kirchenzeitung 1860, Febr., S. 109 u.

<sup>3)</sup> Agassiz a. a. O. S. 8.

<sup>4)</sup> Worte Rud. Wagner's aus seiner weiter unten anzuführenden Anzeige des Agassiz'schen Werks in den Göttinger Gel.-Anz. 1860, St. 79.

<sup>5)</sup> A. a. O. S. 9.

Diese Aufgabe sucht nun Agassiz in der Weise zu lösen, daß er in einem 1. Capitel seines Essay die Unzulänglichkeit des materialistischen influxus physicus (oder der Alleinwirksamkeit blinder Naturkräfte) zur Erklärung der generischen, specifischen und individuellen Eigenthümlichkeiten des organischen Naturlebens darthut; in Cap. 2 sodann die leitenden Principien einer richtigen systematischen Eintheilung der Thiere oder die Kennzeichen der zoologischen Classen, Ordnungen, Familien, Genera, Species und Varietäten als objective Eintheilungsgründe des ganzen Thierreichs angibt; und endlich in Cap. 3 sein eigenes System des Thierreichs nebst einer umfassenden Kritik derjenigen seiner Vorgänger seit Linné und Cuvier mittheilt.

Die materialistische Behauptung vom Ursprung des organischen Lebens aus lediglich physischen Kräften und Gesetzen ist nichtig; denn vor allen Dingen ist der einzige einigermaßen scheinbare Beweis für die Thatsächlichkeit einer solchen generatio spontanea, das bekannte Groesse'sche Experiment, von der Art, daß — mögen auch vielleicht Physiker anders über sie urtheilen — sicherlich kaum Ein Zoologe daran zweifelt, daß dasselbe auf einem Irrthum beruht (Cap. 1, Abschnitt 1). Sodann spricht gegen jene Behauptung das Vorkommen der verschiedenartigsten Typen von Thieren und Pflanzen unter identischen äußeren Umständen (Abschn. 2) und wiederum die Repetition identischer Typen unter total verschiedenen äußeren Umständen und Bedingungen, z. B. das Vorkommen der Häringe gleicherweise in den arctischen, wie in der gemäßigten Zone (A. 3); ferner die allgemeine Einheit des Planes in sonst höchst verschiedenen Typen; die Correspondenz oder Homologie der Einzelheiten des anatomischen Baues in sonst weit von einander abliegenden Thieren, soweit dieselben nur einem der vier Hauptbaupläne oder Grundtypen des Thierreichs, der Vertebraten, Articulaten, Radiaten oder Mollusken, angehören; die Verschiedenheit der Verwandtschaftsgrade der einzelnen Pflanzen- und Thierformen, die sich durch allen äußeren Wechsel der verschiedenen Schöpfungsperioden im Wesentlichen gleich bleibt (A. 4—6). Dazu kommt weiter das gleichzeitige Auftreten jener vier Hauptgruppen bereits in den ältesten organisch belebten Formationen der Erdoberfläche, was offenbar auf einen von Anfang an consequent festgehaltenen Schöpfungsplan schließen läßt, der in der Bildung des Menschen seinen keine weitere Vervollkommenung zulassenden Abschluß fand (A. 7) <sup>1)</sup>. Inner-

<sup>1)</sup> „Ich glaube, es läßt sich mit anatomischer Evidenz zeigen,“ sagt Agassiz

halb einer jeden der vier Hauptgruppen zeigt sich eine stetig fortschreitende Vervollkommnung der Structur, woraus sich die wesentliche Selbstständigkeit und relative Gleichberechtigung einer jeden derselben um so mehr ergibt, da die einzelnen Linien des aufsteigenden Fortschritts nicht einseitig hintereinander, sondern vielfach nebeneinanderher laufen, wie denn z. B. die Kopffüßer als die vollkommenste Form der Weichthiergruppe bedeutend höhere Bildungen zeigen, als die Würmer und viele andere Insecten innerhalb der Articulatengruppe u. s. w. (A. 8). Die geographische Vertheilung der Thiere über Land, Wasser und Atmosphäre unseres Erdballs verräth eine durchgängige Unabhängigkeit der Existenz der allenthalben nebeneinander vorkommenden Repräsentanten der vier Hauptgruppen von den physischen Einflüssen jener Elemente. Denn auch die den entferntesten Welttheilen angehörigen Thiere einer und derselben Abtheilung stimmen bis in das feinste mikroskopische Detail ihrer Structur miteinander überein, was, der nicht zu bezweifelnden vielfachen oder lokalisirten Erschaffung der Species halber, ebenso entschieden für die Unabhängigkeit der animalischen Eigenthümlichkeiten von lediglich physischen Einflüssen zeugt, wie auf der anderen Seite die Gemeinsamkeit des Baues bei Thieren der nämlichen Gegend (z. B. bei den Beuteltieren, die für Neuhoiland, den Edentaten, die für Südamerika, den Fasanen, die für Asien charakteristisch sind), oder die gewisse merkwürdige fortlaufende Reihen bildende Uebereinstimmung in der Structur mancher weithin über die Länder der Erde ausgebreiteten Thiere, z. B. der eine Familie von 31 Gattungen bildenden und durch eine eigenthümlich wohldurchdachte successive Abnahme der Zahl ihrer Beine und Zehen von einander unterschiedenen Scinke (A. 9—12). Auch daß es ein mittleres Maaß der Größe für die Thiere einer jeden Gruppe oder Classe gibt, welches sie höchstens unter dem verändernden Einflusse häuslicher Zucht und Pflege seitens des Menschen überschreiten, daß also das quantitative und das qualitative Moment der jeweiligen Organisation der Thiere oder ihre Größe und ihr Bau in einer in-

---

S. 25, „daß der Mensch nicht bloß das letzte und höchste unter den lebenden Wesen der gegenwärtigen Weltperiode ist, sondern daß er das Endziel einer Reihe bildet, über welche hinaus kein wesentlicher Fortschritt mehr möglich ist, der sich innerhalb des der Anlage des ganzen Thierreichs zu Grunde liegenden Planes hielte und daß die einzige Vervollkommnung, welche von der Zukunft für unseren Erdball erwartet werden darf, in der höheren Entwicklung der geistigen und sittlichen Vermögen des Menschen bestehen muß.“

neren Beziehung zu einander stehen, mit welcher wiederum ein nicht minder bedeutames und allgemein gültiges Wechselverhältniß zwischen Größe und äußerem Lebenselemente (Land, Meer, Süßwasser u. s. w.) zusammenhängt, — auch dieser Umstand weist mit nachdrücklicher Deutlichkeit auf das Vorhandensein eines specifischen Princips immaterieller Art in den einzelnen Thieren wie Pflanzen hin (N. 13. 14).

Im 15. Abschnitte des ersten Capitels, welcher speciell der Erweisung des fixen oder immutablen Charakters der Species gewidmet ist, erinnert Agassiz 1) an die schon von Cuvier betonte Thatsache der identischen Beschaffenheit der nahezu 5000 Jahre alten Thiere, deren Mumien man in den Pyramiden Aegyptens gefunden habe, mit den noch jetzt in ebendenselben Lande lebenden Repräsentanten der nämlichen Species. Wenn Thiere oder Pflanzen der dermaligen Schöpfungsepoche verglichen mit ähnlichen der früheren geologischen Zeitalter immerhin manche Differenzen kundgäben, so seien diese nicht auf eine allmähliche natürliche Umwandlung oder Metamorphose im Laufe der Jahrtausende zurückzuführen (wie Powell will, s. oben), sondern einfach aus einer neuen, wenn schon ähnlichen Erschaffung der betreffenden Organismen zu Anfang der gegenwärtigen Weltperiode zu erklären<sup>1)</sup>. Der unveränderte Bestand der jetztlebenden Thierarten ergibt sich unserem Autor 2) aus dem Umstande, daß die Entstehung der Korallenriffe von Florida mindestens 30,000, ja möglicherweise 200,000 und mehr Jahre erfordert haben müsse, daß also die sie erbauenden Korallenpolypen zum mindesten ebensolange ohne irgend welche wesentliche Veränderung ihrer Organe oder Functionen existirt haben müssen; 3) aus der Thatsache, daß, vorausgesetzt das unveränderte Fortleben einzelner Species durch zwei oder mehrere aufeinanderfolgende geologische Epochen hindurch wäre in der That erweislich, die Tenacität eben dieser Species nur um so entschiedener hieraus resultiren würde; 4) aus der Unzulänglichkeit und Unzulässigkeit derjenigen Schlüsse, welche die Transmutationisten auf die durch künstliche Züchtung seitens der Menschen hervorgerufenen Veränderungen bei ihren Hausthieren zu begründen pflegten (denn menschliche Kunstthätigkeit sei nun einmal nicht Naturwirkung; die meisten Hausthiere,

<sup>1)</sup> Gegen diese Behauptung einer durchgängigen Verschiedenheit der organischen Geschöpfe der jetzigen geologischen Epoche von denjenigen der vorhergehenden und überhaupt einer durchgreifenden Nichtidentität der successiven Flora's und Fauna's der Erde, lassen sich erhebliche Gründe vorbringen. S. besonders Keerl, der Mensch, das Ebenbild Gottes 2c. I, S. 590—608.



3. B. unsere Hühner, seien aber notorisch aus Amalgamation mehrerer von Natur verschiedener Urspecies entstanden); 5) aus der Permanenz der Haustierracen, Culturpflanzenpielarten und Menschenracen auch unter dem Einflusse der allerentgegengesetztesten Climate, sowie endlich 6) aus der Erfahrungsthatsache, daß die eigenen Arten von Hausthieren und Culturpflanzen, welche eine jede Menschenrace besitzt, um so weniger variiren und neue Bildungen annehmen, je reiner sie durch die isolirte Lebensweise ihrer Herren vom Verkehre mit Nachbarracen erhalten werden, je selbstständiger und unvermischter sie sich also entwickeln können.

Von Abschn. 16. an beginnt Agassiz durch näheres Eingehen auf die Lebenssitten oder Gewohnheiten der Thiere noch speciellere Gründe zu Gunsten der Unabhängigkeit des organischen Naturlebens von den alles bestimmenden Einflüssen rein materieller Kräfte und Gesetze aufzuzählen. Denn noch sei die Zeit nicht da, wo die mühsame und angelegentliche Zurückweisung der materialistischen Doctrinen geradezu als ein lächerliches „Streiten wider Windmühlen“ erscheinen könne. Noch sei es durchaus nothwendig, die Leugner eines persönlichen Gottes und Welterschöpfers durch wissenschaftlich exacte Geltendmachung auch der evidentesten und scheinbar trivialsten teleologischen Instanzen des Naturlebens aus dem Felde zu schlagen, zumal da auf der anderen Seite eine engherzig bigotte Gläubigkeit sich vielfach bemühe, alle wissenschaftliche Betrachtung der Natur überhaupt und zumal jede unbefangene, freie und nach exacter Methode zu Werke gehende Erörterung physikotheologischer Probleme zu verkümmern oder zu verwehren <sup>1)</sup>. Daher weist er jetzt noch insbesondere hin auf die fast völlig allgemeine Unabhängigkeit der Functionen des thierischen Lebens vom Bau und der physiologischen Beschaffenheit der Organe, mittelst welcher sie ausgeführt werden (wie denn die eine und selbige Function des Athmens bald durch Lungen, bald durch Kiemen, bald durch Tracheen, bald durch kiemenartige Lufthöhlen — wie bei den Mollusken — vor sich gehe u. s. w.); ferner auf die Beziehungen und Aehnlichkeiten theils organischer oder physischer, theils seelischer Art, welche zwischen den einzelnen Individuen der nämlichen Art stattfinden und auf denen 3. B. die in-

<sup>1)</sup> f. S. 62, Note 3, wo der Schriftsteller sich feierlich verwahren zu müssen meint: „against the bigotry spreading in some quarters, which would press upon science doctrines not immediately flowing from scientific premises, and check its free progress.“

dividuellen Fähigkeiten und Fertigkeiten der Jagdhunde, der Reitpferde u. s. w., oder auch die charakteristischen Stimmen und Laute zahlreicher Säugethiere und Vögel — gleichsam Vorbilder unserer menschlichen Sprache — beruhen; nicht minder auf die in der Embryologie (z. B. in den instinctiven Maßregeln des Schutzes, welche alle Thiere, die oviparen gleicherweise wie die viviparen, für das sofortige Unterkommen und Fortkommen ihrer zukünftigen Brut treffen), der Entwicklungsgeschichte (z. B. in den Erscheinungen der Insectenmetamorphose und des Generationswechsels) und der geologischen Succession der urweltlichen Flora's und Fauna's zu Tag liegenden Instanzen zu Gunsten der Annahme eines freien und übermateriellen Waltens der Schöpfungsthätigkeit und welterhaltenden Fürsorge Gottes (Abschn. 16 - 21). Daß jene schon früher (im 11. Abschn.) erwähnte Localisation der pflanzlichen und thierischen Typen, z. B. das Gebundensein der Beuteltiere an Australien, der Faultiere an Südamerika, sich auch durch allen Wechsel der geologischen Beschaffenheit unserer Erdoberfläche hindurch gleich bleibt, und daß die zahlreichen totalen Subversionen, welche die Länder der Erde im Laufe der geologischen Urzeit erfahren haben müssen, nichtsdestoweniger die stetig fortschreitende Succession der organischen Bildungen zu hemmen außer Stande gewesen sind, spricht entschieden für einen wohlbedachten und mit Consequenz festgehaltenen Plan eines intelligenten Schöpfers (A. 22. 23). Dazu lehrt die Erscheinung, daß, neben den von Anfang an in ziemlicher Vollständigkeit ihrer Unterabtheilungen auftretenden drei niederen Haupttypen des Thierreichs, aus der Gesamtzahl der Vertebraten zunächst bloß die Fische vorkommen, während Reptilien, Vögel, Säugethiere und letztlich der Mensch nur nach und nach, in einer von unvollkommeneren Bildungen zu immer höheren aufsteigenden Reihe hervortreten, wie auch hier, in den einzelnen Acten des großen Drama's der paläontologischen Entwicklung, eine einzige, in der herrlichsten Harmonie ihrer Verhältnisse ausgedrückte großartige Conception zu Grunde liege. Denn auch die geologische Succession der Pflanzen erscheint planmäßig geregelt, nur daß dieselben von Anfang an eine stetig aufsteigende Stufenleiter darstellen, anfangend mit den Kryptogamen, denen dann die Gymnospermen, weiterhin die Monocotyledonen und endlich die Dicotyledonen folgen <sup>1)</sup> (Abschn. 24).

<sup>1)</sup> Agassiz fordert nämlich eine Trennung der nachsamigen Dicotyledonen von den übrigen höheren Pflanzen dieser Hauptgruppe und eine Degradation

Der durch die Stufenfolge aller organisirten Wesen der vergangenen Erdepochen hindurchgehende leitende Gedanke offenbart sich aber auch wiederum in neuen Combinationen in den embryonischen Entwicklungsphasen der jetztlebenden Thiere, besonders in dem analogischen Verhältnisse gewisser prophetischer Haupttypen von zusammenfassender Eigenthümlichkeit des anatomischen Baues zu den ihnen entsprechenden Formen der Jetztwelt, z. B. in dem vorbildlichen Verhältnisse der Saurier zu unseren Fischen und Reptilien zugleich; der Pterodactylen zu den Vögeln, Eidechsen und Fledermäusen zugleich; der Ichthyosaurier zu den Delphinen, Robben und Walen; der Affen zu den Menschen u. s. f. (Abschn. 25. 26) <sup>1)</sup>. Daß zwischen den sich allmählig vervollkommnenden Formen der jetztlebenden niederen Thierclassen und zwischen den embryonischen Zuständen der zunächst auf sie folgenden höheren ein bedeutsamer Parallelismus stattfindet, daß also z. B. die niedersten wurmartigen Insecten (Anneliden) den Larven der Käfer und Schmetterlinge, die Salamander als unvollkommenste Reptilien den Kaulquappen der Frösche, die Seehunde den eben zur Welt gekommenen Hunden im Wesentlichen ähnlich sehen, dieser Umstand spricht um so entschiedener nicht für, sondern gegen die materialistische Entwicklungshypothese, als dergleichen niedere Stufen der Entwicklung ohne Ausnahme nur Durchgangspunkte für das Leben der betreffenden höheren Thiere bilden und als sie sich immer nur analog, niemals identisch zu jenen ausgebildeten unvollkommeneren Thierformen verhalten (Abschn. 27) <sup>2)</sup>. Zu diesem allem kommt noch hinzu die innere Wechselbeziehung zwischen der Succession im Bau und embryonischen Wachsthum auf der einen und zwischen der geographischen Vertheilung der Geschöpfe auf der anderen Seite (wie denn z. B. den Tropengegenden allemal die größten und ausgebildetesten Formen einer Abtheilung, die vollkommensten Affenarten und Fledermäuse, die gewaltigsten Dickschäuler

---

dieser besonderen Gruppe der Gymnospermen noch unter die Einsamentlappigen (S. 112). Die auf diese Weise hauptsächlich der paläontologischen Entwicklung des Pflanzenreichs zu Liebe formirte Stufenreihe der Akotylen, Gymnospermen, Monokotylen, Dicotylen erklärt er für völlig parallel der Stufenreihe der zoologischen Haupttypen der Radiaten, Mollusken, Artikulaten und Vertebraten (s. S. 161).

<sup>1)</sup> Außer diesen prophetischen Typen nimmt Agassiz noch sogenannte synthetische und progressive Typen an. s. S. 117. 118.

<sup>2)</sup> Des nämlichen Arguments sahen wir oben bereits Hitchcock sich bedienen (s. dessen Reliq. of Geol. S. 254).

und Raubthiere, die Palmen als colossalfste und edelste Monokotylen angehören u. s. f.); die mit der sorgsamsten öconomischen Weisheit geordnete gegenseitige Mittheilung von Sauerstoff und Kohlenäure seitens der Thiere und Pflanzen; das Verhältniß thierischer und pflanzlicher Parasiten zu den sie ernährenden und tragenden höheren Organismen, welches nur ein Unsinniger auf eine ursprüngliche abnorme Erzeugung der Schmarotzer im Körper ihrer Wirthe zurückzuführen versuchen kann; endlich die überraschende Thatsache, daß zufolge einer Entdeckung von Peirce das botanische Gesetz der Phyllotaxe (oder des Hervorwachsens der Blätter an den verschiedenen Stellen des Stengels der Pflanze) fast genau dasselbe ist, wie das astronomische der Umdrehungszeit der verschiedenen Planeten (Abschn. 28—31). Lauter Thatsachen, welche die Existenz einer allumfassenden weltgeschöpferischen Intelligenz und somit das Dasein einer Gottheit selber mit wissenschaftlicher Gewißheit darthun und ebendeshalb der naturgeschichtlichen Forschung überhaupt das Ziel anweisen, dem sie bei normaler Entwicklung nothwendig nachzutrachten hat: nämlich die Analyse der Gedanken des Welt schöpfers zu geben, wie dieselben im Thier- und Pflanzenreiche geoffenbart sind <sup>1)</sup>.

Im zweiten Kapitel sucht unser Schriftsteller die objective Begründetheit und den realen Charakter der herrschenden Eintheilungsweise des Thierreichs zunächst daran nachzuweisen, daß vor allen Dingen die beiden obersten Hauptabtheilungen der Thierwelt von sämmtlichen Zoologen seit Aristoteles in wesentlicher Uebereinstimmung miteinander angenommen werden (daß also des Aristoteles *Ἀνίμα* und *Ἑρμα*, Lamarck's Evertèbrès und Vertèbrés, Oken's Darm- und Fleischthiere, Ehrenberg's Ganglioneura und Myeloneura einander im Wesentlichen decken); daß aber näher auch Cuvier's vier oberste „Embranchements“ oder „Grandes divisions“, abgesehen von manchen einzelnen Modificationen oder übel begründeten Abweichungen, sich jetzt eine ziemlich allgemeine und objective Geltung bei fast allen Forschern errungen haben. Weshalb jedenfalls diese vier großen Hauptzweige des Thierreichs nichts anderes bezeichnen, als „diejenige intellectuelle Conception, welche die Thiere im Gedanken des Schöpfers ursprünglich zusammenbefeßte“ (Abschn. 1). Innerhalb dieser Haupt-

<sup>1)</sup> „Natural History must, in good time, become the analysis of the thoughts of the Creator of the Universe, as manifested in the animal and vegetable kingdoms“ (p. 135).



abtheilungen sind nun zuvörderst die Classen die objectiv verschiedenen „besonderen Ausdrucksweisen oder Methoden, in denen der in einer jeden verkörperte jeweilige Grundgedanke sich mittelst einer Mannichfaltigkeit geschöpflicher Productionen offenbart,“ oder mit anderen Worten die verschiedenen Ausführungsweisen der einzelnen Hauptbaupläne, die mehrfachen Variationen der die vier Haupttheile des ganzen herrlichen Musikstücks bildenden Urmelodien<sup>1)</sup>. Die Ordnungen sodann sind die „durch verschiedene Grade der Complication des Baues unterschiedenen nächsten Unterabtheilungen der einzelnen Classen“, oder diejenigen „natürlichen Gruppen, welche den Rang, den relativen Standort, die Superiorität oder Inferiorität, die höhere oder niedere Stellung auf der hierarchischen Stufenleiter innerhalb der betreffenden Classen“ bezeichnen. Die Familien charakterisiren sich wesentlich durch die Verschiedenheiten „der Form, wie dieselbe durch den Bau bedingt ist“ (form as determined by structure) als die nächsten Unterabtheilungen der Ordnungen<sup>2)</sup>. Innerhalb der Familien bilden dann die Gattungen „gewisse natürliche Gruppen, deren specielle Distinction auf den feinsten Details ihres anatomischen Baues beruht“ (Abschn. 2—5).

Die Species, auf deren Wesen und gegenseitige Abgrenzung Ag. nun nochmals in specieller Erörterung eingeht, sind nach Abschn. 6, des 2ten Kapitels zwar bestimmt umgrenzte objective Einheiten, aber die fruchtbare geschlechtliche Vermischung ist es nicht, die ihr charakteristisches Merkmal bildet. Denn weder für alle Varietäten der Hunde, Hühner und der übrigen Hausthiere, noch auch für die verschiedenen Menschenrassen (?) wird sich jemals ein Ursprung von Einem gemeinsamen Stocke wissenschaftlich erweisen lassen. Auch giebt es Fälle fruchtbarer Vermischung von Thieren verschiedener Art, und zwar in der Ausdehnung und Mannichfaltigkeit, daß sich vielfach die Grenze dieser fruchtbaren Bastardzeugungsfähigkeit gar nicht angeben läßt. Die geschlechtliche Vermischung ist demnach überhaupt wohl nicht die Ursache der Identität gewisser Thierspecies in aufeinanderfolgenden Generationen, sondern nur „ein Ausdruck der innigen Beziehung

<sup>1)</sup> S. 148.

<sup>2)</sup> Da mit „form as determined by structure“ jedenfalls die äußere Form oder die allgemeine ästhetische Grundgestalt der betreffenden Thiere gemeint ist, so kann ich nicht einsehen, inwiefern R. Wagner (Louis Agassiz' Principien der Classification etc., Seite 27) der vorliegenden Agassiz'schen Definition von Familie Unverständlichkeit vorzuwerfen sich für berechtigt halten kann.

zwischen Individuen derselben Art.“ „Einmal geschaffen, paarten sich Thiere derselben Species, weil sie für einander geschaffen waren; sie wählten einander nicht zu dem Zwecke, ihre Species erst aufzubauen und zu begründen: denn diese war ja in reeller Existenz vorhanden, bevor nur das erste durch geschlechtliche Vermischung entstandene Individuum zur Welt geboren war <sup>1)</sup>. Gerade die Hybriditätsercheinungen zeigen, daß die Species ursprünglich nicht in Form von einzelnen Paaren, sondern in größerer Anzahl von Exemplaren auf einmal, — die Fichten also in Wäldern, die Gräser in Wiesen, die Vienen in Stöcken, die Haringe in Bänken, die Büffel in Heerden, die Menschen in Nationen (!!) ins Dasein traten <sup>2)</sup>. Ueberhaupt ist die Species kein rein empirisches Product einer genealogischen Verbindung, sondern vielmehr eine ideale Einheit, so gut wie das Genus, die Familie, Ordnung, Classe oder Gruppe. Sie besteht fort, während ihre einzelnen Repräsentanten sterben, von Generation zu Generation. Die Individuen repräsentiren die Species nur, machen sie aber keineswegs aus; auch ohne lebende Individuen würde eine Species in gewissem Sinne immer noch fortexistiren, als ideale Realität nämlich, als einmal reell vorhanden gewesene Verwirklichung eines bestimmten Gedankens des Schöpfers. So wird also die richtigste Begriffsbestimmung der Species die sein, welche darunter „eine Zusammenstellung thierischer Individuen versteht, die in den engsten Beziehungen zu einander stehen, ein bestimmtes Verhältniß zu den sie umgebenden kosmischen Elementen einnehmen und hinsichtlich ihrer Existenz auf eine bestimmte Weltperiode eingeschränkt sind“ <sup>3)</sup>. Daraus fließen als weitere gemeinschaftliche Merkmale der Angehörigen einer und derselben Species: 1) ein bestimmter geographischer Verbreitungsbezirk, nebst einer relativen Acclimatisationsfähigkeit in Bezug auf andere Gegenden; 2) bestimmte örtliche Aufenthalte in Süß- oder Salzwasser, Luft, Land, Wäldern zc.; 3) Ernährung von gewissen Nahrungsmitteln; 4) bestimmte Lebensdauer; 5) gewisse sociale Lebenssitten (heerdenweises Zusammenleben oder solitäre Lebensweise); 6) Uebereinstimmung in der Periode der Reproduction, sowie 7) in den Wachstumsverhältnissen

<sup>1)</sup> S. 165.

<sup>2)</sup> S. 166. Vgl. schon S. 39, wo bereits die früher anderwärts (im Christian Examiner. Boston 1850 unter der Ueberschrift: „The Diversity of Origin of the Human Species“) ausgeführte Behauptung steht: „Pines have originated in forests, heaths in heathers, grasses in prairies, bees in hives, herrings in schools, buffaloes in herds, men in nations!“

<sup>3)</sup> S. 168.

nissen und Verwandlungen; 8) übereinstimmendes Verhalten bezüglich der Association mit anderen Wesen, z. B. seitens der Parasiten gegen ihre Wirth; 9) Harmonie bezüglich der Größe, der Proportion der Körperteile, der Ornamentation, sowie der zu erleidenden Veränderungen. So haben also die Species ihre sehr bestimmte natürliche Grenze, welche nur unwissenschaftliche Willkür mittelst Aufstellung immer neuer zweifelhafter Arten überschreiten oder verrücken kann. Die wissenschaftliche Description der Species erfordert übrigens große Sorgfalt und eine sowohl comparative als biographische Methode, vermöge deren man die ganze Entwicklung einer Art von Anfang an, sammt allen ihren Veränderungen durch menschliche Einwirkung, möglichst genau berücksichtigt.

Hieran reihen sich in den letzten Abtheilungen des zweiten Capitels (Abschn. 7—9) noch verschiedene Bemerkungen, betreffend die theilweise Zulässigkeit auch von Unterabtheilungen der Classen, Ordnungen, Familien u. s. w.; die stufenweise Entwicklung der Embryonen, bei welcher zwar allemal zuerst die charakteristischen Merkmale der betreffenden Hauptgruppe, dann aber oft genug die Kennzeichen der Familie vor denjenigen der Classe oder Ordnung, oder auch die der Species vor denen des Genus oder der Familie hervortreten pflegten; sowie endlich die heilsamen Folgen einer allgemeineren Verwerthung der eben dargelegten Grundgedanken zoologischer Classification, die hauptsächlich in einer stets vollständigeren Ausschließung aller phantastisch-unwahren und erkünstelten Systeme bestehen würden<sup>1)</sup>. — Im dritten Capitel stellt dann Agassiz sein eigenes zoologisches System auf, das im Wesentlichen, wie sich erwarten läßt, kein anderes ist, als das rectificirte und hin und wieder specieller ausgeführte Cuvier'sche. Wir dürfen auf den Inhalt dieser, ohnehin zum großen Theile der Charakteristik und Critik der Systeme der bedeutendsten Vorgänger unseres Autors gewidmeten Abtheilung hier nicht näher eingehen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> s. S. 177, wo die begeisterte Erwartung ausgesprochen wird, daß die zukünftige Naturwissenschaft „die mannigfaltigen Bande, welche alle Thiere und Pflanzen, als den Einen lebensvollen Ausdruck einer, gleich einem großartigen Epos im Laufe der Jahrtausende zur Ausführung gelangten, gigantischen Conception des Schöpfers umschlingen, immer von Neuem prüfen, mit wachsender Genauigkeit bestimmen und mit zunehmender Klarheit und Angemessenheit des Ausdrucks beschreiben werde.“

<sup>2)</sup> Vgl. übrigens R. Wagner a. a. O., der wenigstens die Grundzüge des Agassiz'schen Systems mittheilt (S. 40 zc.).

Nur die eine Bemerkung können wir nicht unterdrücken, daß die von Agassiz vorgenommene Zerlegung der Classe der Fische in nicht weniger als vier selbstständige Classen (die der Myzonten, der eigentlichen Fische, der Ganoiden und der Selachier, wozu noch, wenn man will, als fünfte die den Uebergang zu den Reptilien bildende Classe der Amphibien, d. h. der Säcilien mit dem Ichthyoden und Anuren, kommt) offenbar in die nämliche Kategorie jener aus übergelehrter Detailforschung entspringenden Willkürlichkeiten gehört, die er selbst bezüglich anderer, ihm weniger wichtig erscheinenden Gruppen- oder Classeneintheilungen, z. B. hinsichtlich der Leuckart'schen Zerlegung der großen Radiaten-Gruppe in die beiden Gruppen der Cölenteraten und der Echinodermen, perhorrescirt <sup>1)</sup>.

Die stringenten Beweise für das Wirken und Walten einer intelligenten und persönlichen Weltursache, die Agassiz aufgestellt zu haben meinte, erwiesen sich, trotz der enthusiastischen Bewunderung, womit sein Werk namentlich in Nord-Amerika aufgenommen wurde, doch keineswegs wirksam in dem Sinne, daß entweder der ältere Materialismus mit seiner mehr oder weniger rohen und unwissenschaftlichen Transmutationshypothese sofort zum Niederlegen der Waffen genöthigt, oder auch das alsbaldige Auftreten neuer und raffinirterer Gattungen dieser Theorie, in denen theilweise gerade von Hauptargumenten jenes Autors eine Verwendung in direct entgegengesetztem Interesse gemacht wurde, verhindert worden wäre. — Der im Wesentlichen auf dem wissenschaftlichen Standpunkte des Verfassers der Vestiges stehende, nur freilich in jeder Hinsicht entschiedener atheisticch denkende Nord-amerikaner Hudson Tuttle veröffentlichte nicht lange nach dem Erscheinen von Agassiz's Essay, aber, wie es scheint, ohne specielle Rücksichtnahme auf denselben oder auch ohne ihn nur zu kennen, seine „Arcana of Nature“ oder „Geschichte und Geseze der Schöpfung“, worin er mit einer gewissen geistreichen Zungenfertigkeit des Raisonnements und nicht ohne vielseitige Belesenheit die früher üblichen Hauptgründe für die Entwicklungstheorie wiederholt und durch eine ziemliche Anzahl neuer, zum Theil mit vieler Emphase geltend gemachter Einzelheiten zu verstärken sucht <sup>2)</sup>. Für ihn gibt es nur Materie;

<sup>1)</sup> Vgl. auch Wagner, S. 42. 43.

<sup>2)</sup> Der Originaltitel lautet: „Arcana of Nature; or the History and Laws of Creation,“ Boston 1859. Ich bediente mich der deutschen Uebersetzung, welche H. M. Achner unter dem Titel: „Geschichte und Geseze des Schöpfungsvorgangs“, Erlangen 1860, herausgegeben hat, begleitet von einem Epilog, worin er das



alles Leben ist ihm nichts als „Specialisation der in der Materie liegenden principiellen Kräfte“ oder als eine „auf der wechselseitigen Anziehung wahrerwandter Atome und Moleküle beruhende Erscheinung“. Geist und Gedanke sind nur eine gewisse „sublime Verflüchtigung der Materie“, höher an Rang, als die sich in den Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Electricität u. s. w. äuffernde Sublimation desselben Stoffes. Eine über die Attribute der Materie, wozu also auch Seele, Geist u. s. w. gehören, noch hinausgehende „höhere Intelligenz“ weigert er sich anzunehmen, wiewohl es keineswegs seine Absicht ist „gegen die Annahme einer Gottheit aufzutreten“ oder dem gottgläubigen Theologen den Eintritt in das große Gebiet der exacten und rein empirischen Naturforschung zu verwehren <sup>1)</sup>. In kosmogonischer Hinsicht erklärt er sich entschieden für Laplace's Nebulartheorie, weil diese allerdings „in durchgreifendem Widerspruche mit der populären Hypothese der Schöpfung stehende“ Ansicht alle Himmelserscheinungen auf streng natürlichem Wege erkläre und mit ihrer Zurückführung aller Hauptthatsachen der Astronomie auf constante mathematisch-physikalische Gesetze „der Hypothese von einer ursächlichen Absicht einen Klecks in's Gesicht werfe <sup>2)</sup>“. Ein specifischer Unterschied zwischen den anorganischen Naturprocessen und dem Leben der organisierten Wesen finde keineswegs statt. „Oberflächlicher Betrachtung kann nichts unähnlicher erscheinen, als der leblose Krystall und das lebendige intelligente Thier. . . . . Allein bei tiefer gehender Untersuchung verschwinden und verschwinden beinahe alle diese Unterschiede (!) <sup>3)</sup>“. Allerdings sei es bis jetzt noch keinem Naturforscher

Werk mehr als Curiosum, als wegen seines etwaigen selbstständigen wissenschaftlichen Werths veröffentlicht zu haben erklärt.

<sup>1)</sup> s. die Einleitung, S. 9—25, und vgl. die begeisterte Selbstverherrlichung der in dem Buche durchgeführten Weltanschauung, in welche der Verfasser am Schlusse ausbricht: „Ja Brahma, Buddha, Jupiter und Jehova müssen ihr weichen; dagegen bleiben die erhabenen Principe der Vernunft und Liebe in ihrem vollen Rechte, auf die ja auch alle Vorstellungen einer Gottheit gegründet waren. . . . . Der Große Unbekannte, der im Universum thront, der jeden Theil, jedes Atom desselben durchbringt und nicht durch Wunder, sondern durch Gesetze herrscht, ist ein progressives Wesen und eins mit der Natur. . . . . Weder die Unitarier, noch die Trinitarier werden ihren Gott in der Natur finden, so lange sie ihn nicht als die Personification der Gesetze und der Principien der letzteren erkennen“ (S. 328. 329). — Es wäre sehr zu wünschen, daß alle Materialisten sich mit gleicher Offenherzigkeit ausgesprochen, wie dieser.

<sup>2)</sup> S. 66.

<sup>3)</sup> S. 83.

gelingen, lebendige Organismen zu produciren, weder den Herren Crosse und Weefes, noch auch ihm, Herrn Tuttle selbst, der bei seinem mit einer großen Zinkkupferbatterie angestellten Versuche zwar alsbald Acari in der Flüssigkeit beobachtete, sich aber keine sichere Entscheidung darüber zutraut, ob diese nicht doch vielleicht auf dem Wege der natürlichen Verbreitung von Eiern hineingekommen waren <sup>1)</sup>. In der speciellen physiologischen Argumentation zu Gunsten der Entwicklungshypothese spielt hier die Betrachtung, daß sämtliche Thierarten aus einander fast völlig gleichgestalteten Keimzellen originiren, also das auch von Lamarck und dem Autor der Vestiges besonders betonte entwicklungsgeschichtliche Moment, eine Hauptrolle. Da, der Embryologie zufolge, „alle lebenden wie ausgestorbenen Organismen auf Einen Ausgangspunkt zurückgeführt werden können, so müssen auch alle in der That von demselben ausgegangen sein. Beständen sie in Folge besonderer und von einander getrennter Schöpfungsacte, so müßten wir eine stets wiederholte Wunderwirkung annehmen. Für eine solche existirt kein Beweis, während die inductive Wissenschaft sie verwerfen muß“ u. s. w. <sup>2)</sup>. Alle vier Hauptabtheilungen des Thierreichs nach Cuvier sind nichts als verschiedene, von nicht identischen, aber einander sehr nahe liegenden Punkten ausgehende Abzweigungen von einem und demselben animalischen Grundtypus und innerhalb der Vertebraten insbesondere sind z. B. „die Beuteltiere nebst den Vögeln Abzweigungen der Batrachier, die Dickhäuter und Wiederkäuere Zweige der grasfressenden Saurier, die Raubthiere der fleischfressenden Saurier; die Vierhänder sodann stammen von den Raubthieren, der Mensch aber von den Vierhändern. . . . . Die Urform für sie alle aber ist — der winzige Amphioxus“! <sup>3)</sup> Fälle fruchtbarer Bastardzeugung will dieser Autor in Menge kennen, z. B. aus Eseln und Quaggas, aus Pferden und Zebras, aus Bisons und Hausvieh, aus Ziegen und Schafwiddern oder aus Rehen und Widdern (!?). Bedeutendes Gewicht legt er auch auf die von Darwin in seinen Reiseberichten bezugten merkwürdigen Modifikationen von Pferden, Kaninchen, Schweinen und Füchsen unter dem Einfluß des rauhen Klimas der Falklandsinseln, sowie auf die Beobachtungen desselben Forschers über die Fauna des Galapagosarchipels; nicht minder auf den von Lindley bezugten

1) S. 97—101.

2) S. 109. 111. 112.

3) S. 119. 120.

Uebergang von Hafer in Gerste, sowie auf die Experimente Fabre's zu Agar in Südfrankreich, der durch 12jährige veredelnde Einwirkung auf das wilde Gras *Aegilops ovata* letztlich Weizen producirt und eben damit den Beweis für die ursprüngliche Identität beider Gewächse (??) geliefert habe <sup>1)</sup>. Die von den Physikotheologen als Beweise des Vorhandenseins göttlicher „Absicht oder Berechnung“ geltend gemachten teleologischen Instanzen seien fast allemal leicht „in naturnothwendige Harmonie der bedingenden Ursache mit ihrer Wirkung aufzulösen; und der zwecklosen Einrichtungen gebe es fast noch eine größere Anzahl im organischen Leben der Thiere, als der sinnvollen und zweckmäßigen. „Die Blindmaus, welche beständig unter der Erde lebt, bedarf der Sehorgane nicht: sie sind daher auch nicht entwickelt. Wäre dies das Werk der Absicht eines Schöpfers, so dürfte das Thier gar keine Augen haben; so besitzt es aber Rudimente derselben“ u. s. w. <sup>2)</sup> — Was das Verhältniß des Menschen zu den vorausgehenden Schöpfungsstufen angeht, so soll der Mensch, der zunächst bloß als roher Wilder in's Dasein trat und zu welchem der Drang Utan das deutliche Uebergangsglied von den übrigen Säugethieren her bildet, nur auf dem Wege eines sehr langsamen und allmählichen Fortschritts aus dem Thierreiche entsprungen sein, wie das mehrfach nachgewiesene (?) Vorkommen menschlicher Knochen neben thierischen in Tertiärschichten, z. B. der von Agassiz auf 185,000 Jahre Alter geschätzte fossile Menschenknochen aus Florida beweise. Uebrigens sind sämtliche geistigen Lebensprocesse des Menschen durch physische Erscheinungen im Bereiche des Hirn- und Nervensystems bedingt. Das Denken z. B. beruht auf dem Phosphor der Gehirnmasse und der denkende und wollende Geist übt seinen Einfluß auf die Nerven in der Weise aus, „daß die grauen Markzellen ihm durch ihren Umsatz das erregende Material für seine Einwirkung liefern, die Nerven-

<sup>1)</sup> S. 121—143. Daß eine große Anzahl der hier angeführten Beispiele der gehörigen thatsächlichen Begründung entbehren und bereits bald nach ihrer angeblichen Beobachtung durch einzelne Forscher wiederum von anderen als auf Trugschlüssen beruhend erwiesen worden sind, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß der doch für die nämlichen Ansichten streitende Darwin bedeutend vorsichtiger und besonnener in ihrer Geltendmachung ist und sie zum großen Theile durch andere auf exacteren Beobachtungen beruhende ersetzt. Es gilt dieß namentlich von dem zuletzt angeführten Fabre'schen Versuche.

<sup>2)</sup> Ähnlichen Argumenten werden wir gleich unten bei Darwin in größerer Anzahl begegnen. s. übrigens S. 146—157.

fasern aber die Canäle bilden“, durch welche die centrifugalen, wie centripetalen Erregungen geleitet werden“<sup>1)</sup>).

Merkwürdig ist, daß dieser mit so vieler jugendfrischen Begeisterung und übermüthigen Reckheit für die Sache des Materialismus in die Schranken tretende Schriftsteller ein Angehöriger der seit etwa zehn Jahren zu einer so bedeutenden Zahl angeschwollenen nordamerikanischen Secte der Spiritualisten ist, und zwar ein „Hauptmedium“, einer der begabtesten Köpfe derselben, der bei Abfassung jenes seines Werkes erst 25 Jahre zählte. Daß aus dem allerdings von vorneherein mit vielem Humbug ausgestaffirten Treiben der nekromantischen Spiritualisten Amerika's letztlich craß materialistische Ideen und Tendenzen, gleich den eben dargelegten, hervorgehen mußten, erscheint in gewisser Hinsicht als ein nicht minder eigenthümliches und doch nothwendiges Verhängniß, wie der Umstand, daß gerade der entschiedenste Vertreter des deutschen Materialismus, Heinrich Eulke, in seiner „Neuen Darstellung des Sensualismus (Leipzig 1855), durch unbedingte Verwerfung aller und jeder Entwicklungs- oder Transmutationshypothesen, sowie überhaupt aller Versuche zur Aufhellung des Geheimnisses der ersten Entstehung der Organismen, sich in einen durchgreifenden Gegensatz gegen alle materialistischen Theorien neuerer Naturforscher begibt, um, consequenter als sie alle, eine absolute Ewigkeit und Anfangslosigkeit der Materie auch ihren wesentlichen organischen Formen nach zu lehren<sup>2)</sup>. Dieser platte und stumpfe Stabilitätsatomismus Eulke's ist die sich mit gleicher logischer Nothwendigkeit ergebende letzte Consequenz aus dem gewöhnlichen stoffvergötternden Materialismus, wie Tuttle's die ganze Materie gleichsam in Einen organischen Verdeprozeß auflösende extreme Transmutationstheorie das consequenterweise aus dem angelegentlichen Verkehre jener Nordamerikaner mit der unheimlichen Welt der niederen Naturgeister und Dämonen hervorgehende Resultat bildet<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> S. 158 2c. 252 2c. 267 2c. 275. 323.

<sup>2)</sup> Vgl. über Eulke, als den consequentesten aller neueren Materialisten, und über seine Polemik gegen alle Metamorphose und Generatio aequivoca: Fabri, Briefe gegen den Materialismus (Stuttgart 1856). S. 87 2c

<sup>3)</sup> Daß auch Hitchcock's Religion of Geology (s. oben) das Interesse und den Standpunkt des nekromantischen Spiritualismus zu vertreten bestimmt sei, behauptet E. Jürg in seiner „Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung“, bleibt aber den Beweis dafür schuldig. Sowohl die entschieden offenbarungsgläubige Tendenz der Schrift, als auch schon ihre Abfassungszeit



Weit besonnener und mit weit bedeutenderen wissenschaftlichen Mitteln angelegt, als jener Tuttle'sche Versuch, ist die ungefähr gleichzeitig mit ihm veröffentlichte Reproduction der Transmutationshypothese, welche der große englische Naturforscher Charles Darwin, gestützt auf eine mehr als zwanzigjährige sorgfältige und überaus vielseitige Beobachtung der betreffenden Naturerscheinungen, aufstellte. In seinem zuerst 1859 erschienenen und in kurzer Zeit mehrmals neu aufgelegten Werke: „Ueber den Ursprung der Species“ theilt derselbe in einer vorläufigen übersichtlichen Zusammenstellung (welcher er späterhin eine reichhaltigere Ausführung folgen zu lassen verspricht) die Resultate von Forschungen über Wesen und Entstehung der pflanzlichen und thierischen Arten mit, wie er dieselben seit seiner durch die Entdeckung des Gesetzes der Korallenriffbildungen berühmt gewordenen naturwissenschaftlichen Reise auf dem königlichen Schiffe „Beagle“ (1837) und seit der Veröffentlichung seines naturhistorischen Berichts über diese Fahrt (1844) angelegentlichst betrieben hatte. Umfassende Kenntniß fast aller Gebiete des organischen Naturlebens, eminenter Scharfsinn und glänzende Darstellungsgabe ertheilen dem Buche den Charakter einer ebenso anziehenden als epochemachenden wissenschaftlichen Leistung und machen es wohlbegreiflich, daß sein Resultat, die Behauptung der durchgängigen genealogischen Verwandtschaft aller Species als Abkömmlinge von höchstens vier bis fünf besonderen Stammvätern, oder gar nur von Einem Protothpe, nicht bloß einen Alfred Russel Wallace, der schon etwas früher sich in ähnlichem Sinne auszusprechen gewagt hatte<sup>1)</sup>, sondern auch frühere Gegner der Transmutationstheorie, wie Joseph Hooker, Professor Huxley und den großen Geologen Charles Lyell, für sich zu gewinnen vermocht und daß sie namentlich auf die Ansichten zahlreicher jüngerer Forscher Großbritanniens und des Continents bereits einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat<sup>2)</sup>. — Betrachten wir nun die Gründe, die Darwin zu Gunsten seiner homiöopathisch verfeinerten und im vornehmen Gewande geist-

---

(1851), die kaum mit den ersten Anfängen des abergläubigen Treibens der Spiritualistensecte zusammenfällt, zeugen für das Gegentheil.

<sup>1)</sup> „On the tendency of varieties to depart infinitely from the original type“ (Proceedings of the Linnaean Society, Aug. 1858).

<sup>2)</sup> In Betreff Hooker's s. dessen unmittelbar nach Darwins Schrift erschienenes Werk „On the Flora of Australia“ (1859), p. II; in Betreff Huxley's dessen Äußerungen in den Verhandlungen der British Association von 1860 (bei H. Wagner, Zoologisch-anthropol. Untersuchungen, I, S. 49); in Betreff

reichster Wissenschaft einherschreitenden Entwicklungshypothese anführt, etwas näher im Einzelnen <sup>1)</sup>).

Die bisherige Form und Fassung der Transmutationstheorie ist ungenügend, weil sie auf äußere Bedingungen, als Klima, Nahrungsmittel u. s. w. als einzige Ursachen specifischer Variation der Organismen allzu ausschließliches Gewicht legt, und weil die besonders in den „Vestiges“ ausgeführte Ansicht, daß die neu entstehenden Species nach Ablauf einer gewissen Reihe von Generationen allemal in vollkommen veränderter Gestalt hervorzutreten pflegten, die zahlreichen Fälle von allmählichen Uebergängen gewisser Formen in andere unter dem Einflusse physischer Bedingungen gänzlich unerklärt läßt <sup>2)</sup>. Man muß vielmehr annehmen, daß, wie die künstlich züchtende Einwirkung oder Pflege des Menschen immer neue und immer eigenthümlichere Spielarten im Bereiche der Hausthiere und Culturpflanzen zu produciren vermöge, ebenso auch die Natur vermittelt einer gewissen unbewußten züchtenden Thätigkeit sich in erstaunlichem Grade mächtig in Hervorbringung stets neuer Genera, Arten und Varietäten aus ihren in durchgängiger Urverwandtschaft zueinander stehenden organischen Geschöpfen erweise. Jene künstlich hervorgebrachten Veränderungen an Hausthieren und Gartenpflanzen, welche bald mehr, bald weniger erblich sind, erklären sich theils aus Affection des Reproductionssystems der männlichen und weiblichen Thiere in Folge ihrer Gefangenschaft oder aus gewaltthamer Behandlung des Pollens und der Eier von Pflanzen durch die Hand des Gärtners, theils aus all-

---

xyells die von Darwin selbst gegebene Versicherung (s. die Recension des Darwin'schen Werks in Edinburgh Rev. 1860, Apr. p. 488).

<sup>1)</sup> Ich citire im Folgenden die Originalausgabe „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life“ (Lond. 1859), von der die folgenden nur wenig abweichen und von welcher H. G. Bronn (Stuttg. 1860) eine im Wesentlichen getreue Uebersetzung unter dem Titel: „Charles Darwin über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommeneten Massen im Kampfe um's Dasein“ gegeben hat.

<sup>2)</sup> s. S. 3 u.: „The author of the „Vestiges of Creation“ would, I presume, say that, after a certain unknown number of generations, some bird had given birth to a woodpecker and some plant to the misseltoe, and that these had been produced perfect as we now see them; but this assumption seems to me to be no explanation, for it leaves the case of the coadaptations of organic beings to each other and to their physical conditions of life untouched and unexplained.“

mählig einwurzelnden Gewohnheiten (denen z. B. die schwereren Beine der zahmen Ente verglichen mit denen der wilden, die größeren Euter der Melkziegen und Melkkühe neben denen der übrigen Thiere derselben Art u. s. w. zuzuschreiben sind), theils aus gewissen zur Zeit noch unbegreiflichen „Correlationen des Wachsthum“ (zufolge deren z. B. blauäugige Rassen regelmäßig taub sind), theils endlich — und zwar dieß hauptsächlich — aus einer mit wählerischer Consequenz und Absichtlichkeit festgehaltenen Influenzirung des Zeugungsprocesses durch den auf Vermannichfaltigung, Unterdrückung oder Veredlung gewisser Rassen oder Spielarten ausgehenden Menschen. Von dieser letzteren Methode und der Stärke ihres Einflusses geben bereits Jakobs geschälte Stäbe in den Tränkrinnen der Schaafte Labans Zeugniß, desgleichen ähnliche Prozeduren der Chinesen, sowie der Römer nach Plinius; nicht minder die Thatsache der gänzlichen Ausrottung gewisser Pferdeformen durch die ältesten barbarischen Bewohner Großbritanniens. — Dabei ist nun allerdings der wirkliche Ursprung aller Spielarten unserer verschiedenen Hausthierarten aus je Einem Urpaar noch keineswegs erwiesen. Dieselben können auch sehr wohl Nachkommen mehrerer verschiedener Species sein, die sich erst im Laufe der Zeit durch mannichfaltige Kreuzungen in ihrem Wesen und Aussehen verähnlicht haben. Von den verschiedenen Hundearten z. B. als Bluthund, Windspiel, Dackel, Dogge u. s. f. ist dies überwiegend wahrscheinlich; ebenso vielleicht von den verschiedenen Schaf- und Ziegenarten. Dagegen stammen aller Wahrscheinlichkeit nach unsere sämtlichen Pferderassen von Einer Urart ab, wie nicht minder alle Varietäten des Huhns, deren gemeinsame Descendenz von dem indischen wilden Huhn (*Gallus bankiva*) Blüth äußerst wahrscheinlich gemacht hat, gleichwie Darwin selbst in der Lage ist, den Ursprung aller Spielarten der Hausstaube von der Felsentaube (*Columba livia*) mit ziemlicher Sicherheit nachzuweisen. Denn alle zahmen Taubenarten begatten sich vollkommen fruchtbar miteinander, was immer nur innerhalb einer und derselben Hauptspecies oder höchstens bei ganz nahe miteinander verwandten Arten, wie bei denen des Genus *Canis*, stattfindet<sup>1)</sup>. Ebendeshalb muß aber nun jener von der mehrfachen

<sup>1)</sup> „It is difficult, perhaps impossible, to bring forward one case of the hybrid offspring of two animals clearly distinct, being themselves perfectly fertile“, sagt hier D. (p. 26). Er macht also seinerseits eben diejenige Thatsache zum Hauptkriterium für die klare und vollständige Unterscheidung der Species, welcher wir seinen Gegner Agassiz oben alles Gewicht in dieser Beziehung ab-

und verschiedenartigen Stammbaterschaft der Hunde, Schaaf, Ziegen u. s. w. hergenommene Einwand gegen Darwins Annahme einer erst allmählig eingetretenen Differenzirung der Hausthierarten überhaupt sehr an Gewicht verlieren. Wie denn gegen die Behauptung eines distincten Ursprungs aller Species auch der Umstand bedenklich machen muß, daß notorisch alle Viehzüchter, gleichertweise wie alle Gartenkünstler, in Folge ihrer langjährigen speciellen Beschäftigung mit dem Studium der Eigenthümlichkeiten ihrer Spielarten, regelmäßig die gänzliche Unmöglichkeit eines Ursprungs derselben von Einer Art zu behaupten pflegen, auch da, wo ein solcher gemeinsamer Ursprung vollkommen erwiesen ist <sup>1)</sup>. —

Daß nun auch im Naturzustande die Variabilität der Arten oder ihre Fähigkeit zum Uebergehen in Spielarten, ebendarum aber weiterhin auch die Differenzirbarkeit der Gattungen in besondere Arten u. s. w., eine überaus bedeutende und ausgedehnte sei, zeigt Darwin im 2. Cap. daran, daß schon im Verhältnisse der Individuen zueinander eine fast endlose Mannichfaltigkeit von unterscheidenden Eigenthümlichkeiten im Bau, der Organisation, der Lebensweise u. s. w. wahrgenommen werden könne, ohne daß diese oft so feinen Unterschiede sich ohne Weiteres als unwesentlich und bedeutungslos bezeichnen ließen. Es sei eben deshalb überhaupt schwierig, die Begriffe Gattung, Art und Spielart genau gegeneinander abzugrenzen, und die abweichenden Ansichten der Naturforscher hinsichtlich der Bestimmung vieler einzelnen Species erschienen wenigstens im Allgemeinen wohl gerechtfertigt. Ja, „der Ausdruck Species ist überhaupt willkürlicher Weise und nur der Bequemlichkeit halber einer Anzahl einander ähnlich sehender Individuen ertheilt worden, differirt aber in der That nicht wesentlich vom Begriffe Varietät, durch welchen die weniger distincten und mehr schwankenden Formen bezeichnet werden“ <sup>2)</sup>. Daß die Arten der größeren Gattungen innerhalb eines jeden Landes nachweislich eine bedeutend größere Zahl von Varietäten darbieten, als die zu weniger umfangreichen Genera gehörigen Arten, spreche offenbar für die fortwährende Bildung immer neuer Species, indem jene vorherrschenden Typen durch Hinterlassung einer immer zahl-

freien sahen. Doch vgl. man weiter, was er unten (Cap. 8) über denselben Gegenstand bemerkt.

<sup>1)</sup> S. 28. 29.

<sup>2)</sup> S. 52. Also auch hier wieder ein directer Gegensatz gegen Agassiz, der die Begriffe Art, Varietät, Gattung u. s. f. so scharf und bestimmt unterscheidet!



reicher und mannigfaltiger werdenden Nachkommenschaft ihre Vorherrschaft stets zu erweitern und zu befestigen trachteten. So strebten auch die Gattungen ihrerseits, wenn sie hinreichend groß geworden, wiederum in kleinere Gattungen auseinander zu gehen, und so ordnete sich eine Gruppe fortwährend der anderen unter; Hauptgruppen von Gattungen oder Arten umgaben sich allmählig mit kleineren Gruppen, gleichwie die Planeten größtentheils von mehreren Trabanten umkreist würden: die Thatsächlichkeit dieser zunehmenden Verzweigung der großen Hauptmassen der thierischen und pflanzlichen Lebensgestalten mache es aber überhaupt im höchsten Grade wahrscheinlich, daß sämtliche Species ursprünglich bloße Varietäten einer und derselben Urart gewesen seien <sup>1)</sup>.

Denn, so werden wir weiter in Cap. 3 und 4 belehrt, es findet bei allen organischen Individuen beständig ein „Kampf für die eigene Existenz“ statt, aus welchem das von den Eltern sich immer auf ihre Nachkommen vererbende, unbewußte und naturnothwendige Streben hervorgeht, auch die geringste der einmal durch Anpassung an die äußere Natur erlangten unterscheidenden Eigenthümlichkeiten treu zu bewahren, um eben dadurch die Grundrichtung aller organischen Wesen auf möglichste numerische Vielfältigung durchsetzen zu können. Dieser Kampf der Selbsterhaltung, der sich bald gegen Insecten, Schnecken oder Raubthiere, sowie gegen unkrautartig wuchernde und erstickende Pflanzen, bald gegen die Unbilden des Klimas, namentlich gegen die verkümmernnden Einflüsse der Winterkälte und der Polarregionen, bald gegen Epidemien, bald gegen Heerden parasitischer Würmer richtet, und in welchem den mit dem Untergange bedrohten Individuen oder Arten auch wiederum entsprechende natürliche Schutzmittel zu Hilfe kommen, führt schließlich zu dem allgemeinen Resultate einer „Erhaltung günstiger oder wohlthätiger neben der Unterdrückung schädlicher Variationen durch die Natur.“ Darwin nennt diese von Weltanbeginn (von dem schöpferischen Befehle: „Seid fruchtbar und mehret euch“) an <sup>2)</sup> wirksame und fort und fort einen überallhin durchdringenden Einfluß bethätigende Erscheinung das Princip der „natürlichen Aus-

<sup>1)</sup> S. 55—59.

<sup>2)</sup> i. S. 244, wo mit den Worten: „one general law, leading to the advancement of all organic beings, namely, multiply, vary, let the strongest live and the weakest die“, offenbar auf Gen. 1, 22. 28 angespielt wird. Vgl. S. 83. 84.

wahl“ (Natural Selection), oder, wie Brown mittelst eines unserem Verständnisse näher liegenden Ausdrucks übersetzt hat, der „natürlichen Züchtung“<sup>1)</sup>. Diese natürliche Züchtung, die sich in der That von einer stets modificirten partiellen „Generatio aequivoca aus bloßen Naturkräften oder aus Zufall“ nicht wesentlich unterscheidet<sup>2)</sup>, ist so recht das Steckenpferd des Darwin'schen Raisonnements, die Wünschelruthe, mittelst welcher er in ähnlicher Weise alle nur möglichen Zweize und Aufklärungen herbeizuzaubern sucht, wie Paley mit seiner „Contrivance“ oder „zweckmäßigen Einrichtung“<sup>3)</sup>. Von natürlicher Züchtung rührt die grüne Farbe der laubfressenden Insecten und die graue der von Rinden lebenden, die dem Heidekraut ähnlich sehende Farbe des Vorkuhns und so manche andere einfache Veranstaltung zum Schutze von Insecten, Vögeln oder anderen Thieren her. Auf ihr beruhen jene bereits früher besprochenen geheimnißvollen Correlationen des Wachstums; beruht insbesondere auch die geschlechtliche Wahl aus Liebe, von der z. B. der vergleichsweise so starke plastisch zeugende und bildende Einfluß herrührt, den mit starken Hörnern, Klauen, Sporen u. s. w. ausgerüstete oder mit besonders bunten und lockenden Farben geschmückte Männchen auf die Gestalt ihrer Nachkommenschaft ausüben. Natürliche Züchtung ist es ferner, wenn, was an so vielen Fällen ersichtlich, Wölfe, Ragen oder andere Raubthiere ihre Art je nach den Lebenssitten, der Größe und Stärke der schwächeren Thiere modificiren, die ihnen zur Beute dienen; wenn Pflanzen sich je nach den Insecten halten und gestalten, die ihren Pollen und Nectar zurechtragen. Auch die Kreuzung entfernterer Varietäten miteinander ist eine höchst einflußreiche Wirkung jenes Prinzips der natürlichen Züchtung, da durch sie in so zahlreichen Fällen nicht sowohl eine Indifferenzirung, als vielmehr eine Individualisirung und Befestigung

<sup>1)</sup> S. 81.

<sup>2)</sup> Vgl. Wagner, Zool.-anthropol. Unterf. I, S. 38.

<sup>3)</sup> Cap. 23 seiner Natural theology zu Anfang sagt Paley: „Contrivance, if established, appears to me to prove every thing which we wish to prove“ etc. Daß aber Darwin's mit nicht minder einseitiger Vorliebe und Bewunderung zur Erweisung von fast allem Möglichen benutzte „natural selection“ in der That eigentlich nichts anderes ist, als die von der Voraussetzung einer persönlichen schöpferischen Ursache losgelöste und in's Pantheistische übersehte Paley'sche „contrivance“, oder das physikotheologische Argument in seiner ausschließlichen Beziehung auf die alles erzeugende und ordnende unpersönliche Naturkraft, geht aus verschiedenen Aeußerungen unseres Schriftstellers selbst ziemlich deutlich hervor. s. z. B. S. 201.

der specifischen Charactere herbeigeführt wird. In dem gleichen Sinne wirkt zuweilen auch die Isolirung vom Zusammenleben mit anderen verwandten Arten, noch viel häufiger freilich und in weit ausgedehnterem Maaße das Zusammenleben zahlreicher einander ähnlicher Arten auf einem und demselben Boden, die alles verdrängende Kraft gewisser sich mächtig und unaufhaltsam ausbreitender Arten, die dabei einem gewissen inneren Drange zur Vermannichfaltigung (*divergence of character*) folgen und zugleich mit ihrer numerischen Zunahme in geometrischer Progreßion sich in steigendem Maaße den speciellen physischen Bedingungen ihrer Länder anzubequemen wissen. Darwin illustriert diese Erscheinung durch eine graphische Darstellung, bestehend aus mehreren Stammbäumen und genealogischen Linien, welche zeigen sollen, wie im Laufe der Myriaden oder Millionen von Jahren manche einzelne Urspecies eines und desselben Genus sich in 3, 4, 6, 8 oder mehr neue Species (samt deren besonderen Varietäten) verzweigt, andere es bloß zu gewissen Varietäten gebracht, andere ihren singulären Charakter bewahrt, noch andere endlich völlig untergegangen sein könnten; wie man demnach analoger Weise auch über das Verhältniß der jetzigen Arten und Gattungen zu den nur ganz wenigen Urspecies zu urtheilen habe, die in ihren zahlreichen und mannichfaltigen Nachkommen nunmehr zu förmlichen Classen geworden seien <sup>1)</sup>. Denn keine Anschauung sei richtiger, als die, zufolge welcher man „alle Wesen einer und derselben Classe durch Einen großen Stammbaum“ darstelle. „Die grünen und knospentragenden Zweige desselben repräsentiren jetzt noch existirende Species; die bereits abgestorbenen oder verholzten Triebe der verflossenen Jahre entsprechen der langen Reihe untergegangener Species. In jeder Periode des Wachsthum's haben gewisse Zweige sich nach allen Seiten hin auszubreiten und ihre sie zunächst umgebenden Nachbarn zu überwältigen und zu tödten versucht, geradese wie Arten und Gruppen von Arten andere Arten zu vertilgen gesucht haben in dem großen allgemeinen Kampfe um das Leben . . . . Die Verbindung der früheren und der jetzigen Knospen durch sich verästelnde Zweige stellt treffend die Classification aller untergegangenen und aller noch lebenden Arten nach ihren Hauptgruppen und Untergruppen dar. Von den zahlreichen Zweigen, welche einst blühten, als der Baum noch ein bloßer Strauch war, leben jetzt noch zwei bis drei, die zu großen Aesten geworden sind und alle übrigen Aeste tragen:

<sup>1)</sup> f. die Tafel zwischen S. 116 und 117. —

so ist es mit den Species, die einst in längst vergangenen geologischen Epochen lebten, jetzt aber nur noch sehr wenige und durchaus veränderte Nachkommen haben“<sup>1)</sup>).

In einem weiteren Abschnitte (Cap. 5) geht Darwin noch näher auf die bestimmten Geseze ein, welche allen jenen Variationen oder Selbstspecificationen der organischen Wesen zu Grunde liegen sollen. Er rechnet dahin, neben den äußeren Einflüssen des Klimas, der Bodenbeschaffenheit und der Nahrungsmittel, besonders die Uebung, welche nicht wenige Thiere sich im Gebrauche ihrer Organe erwerben, um dieselben zu stärken, sowie den Mißbrauch, durch welchen sie dieselben häufig schwächen (use and disuse)<sup>2)</sup>; die Erscheinung einer gleichartigen Variation homologer Theile, die Hervorrufung gewisser Modificationen in weicheeren Theilen durch entsprechende Umbildungen härterer, oder innerlicher Deformationen als unmittelbarer Wirkungen von analogen Umgestaltungen der äußeren Organe (wie z. B. bei den Blüthen vieler Compositen und Umbelliferen). Er zeigt, daß alle diese Veränderungen vorzugsweise leicht bei niedriger organisirten Wesen, oder bei den niederen Entwicklungsstufen, sowie an rudimentären Organen der höher stehenden vorkommen; daß aber oft auch gerade die charakteristischen Merkmale gewisser Arten am allervariabelsten sind, was wohl darauf beruhe, daß dgl. charakteristische Organe vermöge der häufigen Umbildungen, die sie im Laufe der Entwicklung ihrer Art erfahren haben, gleichsam empfindlicher geworden sind, als die sich stets gleichbleibenden generischen Organe oder Gattungsmerkmale. Verwandter Art sind die analogen Veränderungen, welche öfters ganz verschiedene Arten betreffen, und die Fälle von Umgestaltung gewisser Varietäten innerhalb der einen Species mit den Formen einer ganz verschiedenen anderen, welche man am einfachsten und wahrscheinlichsten aus einer Rückkehr zum Aussehen eines früheren gemeinschaftlichen Stammvaters zu erklären haben werde<sup>3)</sup>.

1) Auch das Fortexistiren gewisser ganz vereinsamt dastehender Arten, wie z. B. des Schnabelthieres und des Fisches *Lepidosiren*, weiß Darwиг vermitteltst dieses Bildes vom „great Tree of Life“ in höchst geistvoller und ansprechender Weise zu illustriren. s. S. 130.

2) Auf Mißbrauch oder Trägheit beruhe z. B. das Unvermögen zahlreicher Vögel zum Fliegen, die Versümmelung der Vorderfüße oder Tarsen mancher Mistkäfer, z. B. des *Ateuchus*; die Blindheit mancher Krabben, der sog. Höhlenratte von Kentucky, des *Amblyopsis*, des *Proterus* u. s. w. s. S. 134 n.

3) So verhält es sich nach Darwin z. B. mit den Quersstreifen auf den Beinen,



Mit Cap. 6 beginnt Darwin sich mit der Abweisung der verschiedenen Einwürfe zu beschäftigen, die gegen seine Theorie gemacht werden können. Daß die meisten jetzigen Species scharf und constant von einander geschieden existiren und keineswegs ein immerwechselndes Chaos von variirenden Formen und Mittelgliedern darstellen, erkläre sich 1) daraus, daß die Bildung neuer Varietäten immer nur sehr langsam von Statten gehe; 2) aus der allmählichen Ausrottung zahlreicher vermittelnder Zwischenglieder durch den fortwährenden Kampf aller um ihr Dasein; 3) aus dem Umstande, daß die größere Zahl und Masse, in der gewisse Haupttypen aufzutreten pflegen, denselben nothwendig eine Tendenz zur Unterdrückung der zwischen ihnen gelegenen schwächeren Spielarten ertheilen müsse; sowie 4) aus der durch die Beschaffenheit der fossilen Flora's und Fauna's zur Gewißheit erhobenen Thatsache, daß nicht blos zu einer, sondern zu allen Zeiten und bereits seit den ersten Anfängen organischer Entwicklung zahlreiche Varietäten neben und zwischen den Hauptarten existirt haben müssen. — Daß ferner kein Uebergang aus einer gewissen Lebensweise in eine ganz andere, z. B. aus der schwimmenden in die fliegende oder aus der fliegenden in die terrestrische, stattfinden könne, diesen zweiten Haupteinwurf sucht Darwin — besonnener als z. B. De-mailliet in der bereits angeführten Auseinandersetzung über dieselbe Schwierigkeit, aber immerhin doch ähnlich wie dieser und wie der Autor der Vestiges — damit zu widerlegen, daß er auf Mittelglieder zwischen Land- und Wasserraubthieren, wie die nordamerikanische *Mustela vison*, oder zwischen Flug- und Kletterthieren, wie die sogenannten fliegenden Eichhörnchen und Lemure, hinweist; desgleichen auf das Vorkommen gewisser abnormer Lebenssitten bei manchen Species, z. B. auf die Existenz von Erdpapageyen und Erdspechten, von tauchenden Drosseln, von rein terrestrischen Gänsen mit Schwimmfüßen, von Bären, die im Wasser schwimmend ganz nach Art der Wale, Insecten oder sonstige kleine Schwimmthiere haßen u. s. w. <sup>1)</sup>. — Selbst daß Organe von so vollendeter und complicirter Structur,

welche bei manchen Pferderacen, beim Quagga, Zebra, Hemionus, Kulan und Esel in ganz gleicher Weise vorkommen (S. 159—167).

<sup>1)</sup> Das letztgenannte Beispiel sichts der Recensent in Edinb. Review l. c. p. 517. 517 als eine jener bedenklichen Analogieen an, die auf gewisse fabelhafte Vorstellungen in Betreff früherer thierischer Metamorphosen schließen ließen und die ein Buffon für seine Degenerationshypothese oder ein Tellamed für seine Transmutationstheorie hätte willkommen heißen können.

wie die Augen der höheren Thiere, sich auf dem Wege allmählicher veredelnder Ausbildung zu ihrer gegenwärtigen Gestalt entwickelt haben sollen, kann Darwin als kein so unübersteigliches Hinderniß für die Annehmbarkeit seiner Theorie betrachten, wie es manche wohl darstellen möchten. Denn es fehle keinesfalls an Analogieen für dgl. allmähliche organische Vervollkommnungsprocesse im Kreise unserer empirischen Erkenntniß des Naturlebens, wie denn z. B. der augenscheinliche Uebergang der Schwimmblase des Fisches in ein Respirationsorgan, oder derjenige der eigentlich als *frena ovigera* dienenden Hautfalten gewisser Cirripeden in Kiemen hierher gehören <sup>1)</sup>. — Auch daß Organe von scheinbar geringer Wichtigkeit für das physische Leben und Gedeihen ihrer Besitzer Gegenstände der modificirenden Einwirkung der natürlichen Züchtung geworden sein sollten, sei nicht schwer begreiflich, da die Unerheblichkeit solcher Organe meist nur eine scheinbare sei, — wie z. B. die eigenthümliche kleine Gestalt des Schwanzes der Giraffe, der in der That als Fliegenklatsche eine höchst wichtige Bestimmung zu erfüllen habe; da ferner gar manches gegenwärtig scheinbar überflüssiges Glied auf früheren Entwicklungsstufen von höherer Bedeutung und Uunentbehrlichkeit war — z. B. der Schweif mancher jetziger Landthiere, die von Wasserthieren abstammen; da endlich überhaupt eine absolut gleichmäßige teleologische Vollkommenheit der Organismen sich um so weniger erwarten lasse, je entschiedener die beiden großen Grundgesetze aller organischen Bildung überhaupt, die „Einheit des Grundtypus“ und die „Bedingungen der Existenz“ — d. h. mit anderen Worten das ästhetische und das teleologische Princip — einander überall ebenso wesentlich ergänzten als einschränkten.

Auch die oft so auffallenden Wirkungen der thierischen Instincte können keine Instanz gegen die Annahme der natürlichen Züchtung als des gemeinsamen Entstehungsgrundes für alle specifischen Unterschiede des Thierlebens bilden, — dieß sucht unser Autor weiter in dem an höchst merkwürdigen und originellen Mittheilungen besonders reichen 7. Cap. seines Buches zu zeigen. Sowohl die Wanderinstincte aller möglichen Thierarten, als die von so vielen Vögeln bei ihren Nestbauten bewiesenen Kunstfertigkeiten, die verschiedenartigen Aeußerungen des Verwahrungs- und Vertheidigungstrieb's, die häuslichen Gewohnheiten, Neigungen und Geschicklichkeiten der Hunde u. s. w. —

<sup>1)</sup> Den letzteren Punkt befreitet der vorgenannte Recensent in seiner Thatsächlichkeit und erklärt ihn für unerweislich. (S. 489).

alle diese Erscheinungen könnten in mannichfacher Hinsicht die umbildende oder variirende Einwirkung der „natürlichen Züchtung“ erfahren und in dieser veränderten Gestalt sofort auch erblich werden. Als besonders lehrreiche Beispiele solcher erblich werdenden Instincterscheinungen hebt Darwin hervor den Ruckuf, der seine Eier in fremde Nester legt; die Ameisenarten (*Formica rufescens* und *sanguinea*), welche, nach Peter Hubers merkwürdiger Entdeckung, andere schwächere Arten ihrer Gattung (z. B. *F. fusca*) zu ihren Sklaven machen und, je nach den bedingenden Umständen, bald auf diese, bald auf jene Weise für sich arbeiten lassen; die Bienen, deren wundervolle Zellenbaukunst sicherlich auf dem Wege allmählicher Vervollkommnung ihrer ursprünglichen Anlage entstanden sei, wie die nahe Verwandtschaft der von der mexicanischen *Melipona domestica* construirten Zellen mit denjenigen unserer Stockbiene zeige; endlich die ungeschlechtlichen Insecten, z. B. die Ameisenarbeiterinnen, deren vorzügliche Fähigkeit zu gewissen Arbeiten offenbar auf erblichen Instincten und Organisationseigenthümlichkeiten beruhe, wie die natürliche Züchtung sie auf dem Wege einer scharfsinnigen Arbeitstheilung erzielt habe.

Daß auch die (bereits früher im Allgemeinen concedirte) Unfähigkeit der organischen Arten, sich fruchtbar vermischen zu können, nur scheinbar gegen Darwin's Theorie zeuge, sucht Cap. 8 darzuthun. Bei Pflanzenspecies seien die Fälle, wo die Sterilität der Bastarde durch consequente Influenzirung künstlicher oder auch natürlicher Art völlig überwunden und aufgehoben worden, keineswegs gering an Zahl, wie namentlich Sir W. Herberts erfolgreiche Versuche einer Kreuzung von *Crinum capense* mit *Crinum resolutum*, sowie zahlreiche andere Versuche desselben mit *Calceolarien*, *Rhododendren* u. s. w. dargethan hätten. Aber auch was Thierspecies betreffe, so hätten z. B. Begattungen von *Cervulus vaginalis* mit *Cerv. Reevesii*, von *Phasianus Colchicus* mit *Phas. torquatus*, von unserer gemeinen Gans mit der chinesischen; vom europäischen Schaaf mit dem indischen u. s. f. Bastarde mit entschieden fruchtbaren Eigenschaften ergeben <sup>1)</sup>. Absolut universell sei also die Unfruchtbarkeit der Hybriden weder bei Pflanzen noch bei Thieren. Ihre Fertilität steigere sich vielmehr von Null bis zu vollkommener und bleibender Zeugungsfähigkeit, und zwar

<sup>1)</sup> Schade nur, daß alle diese Beispiele immer nur solche Arten betreffen, die, wie schon ihre Namen zeigen, anderen Forschern, und zwar vielleicht den meisten, als bloße Varietäten gelten! Vgl. die Recension in Ed. Rev. pag. 523 2c.

nach verschiedenen ziemlich verwickelten Gesetzen, durch welche die Sterilität der Kreuzungsproducte verschiedener Species, sowohl derjenigen mit vollkommenen, wie derer mit mangelhaften Reproductionsorganen, gleicherweise wie ihre bald größere, bald geringere Fruchtbarkeit, bedingt sei. Auf jeden Fall seien die Mischlinge, welche durch Kreuzung verschiedener Varietäten einer und derselben Art entstehen, fast immer vollkommen fruchtbar; und da sie den Artbastarden in so vielen anderen Stücken analog seien, so folge eben hieraus mit bedeutender Wahrscheinlichkeit, „daß kein fundamentaler Unterschied zwischen Arten und Varietäten bestehe“<sup>1)</sup>.

Die geologischen oder paläontologischen Gegengründe gegen seine Hypothese, mit deren eingehender Besprechung und möglichster Entkräftung Darwin sich in Cap. 9 und 10 befaßt, culminiren in dem gewichtigen und allerdings schwer zu entkräftendem Umstande, daß die Archive der Vorwelt, soweit geologische Forschung sie bis jetzt erschlossen hat, nur äußerst wenig dazu beigetragen haben, die Unterschiede zwischen den Species durch Aufweisung zahlreicher jetzt ausgestorbener ehemaliger Mittelglieder zwischen den Hauptformen zu verringern oder gar völlig verschwinden zu machen. Vielmehr scheine das nicht selten stattfindende plötzliche Hervortreten ganzer Gruppen von mehr oder weniger nahe zusammengehörigen distincten Arten, zumal da, wo es in den alleruntersten Schichten des gesamten paläozoischen Bereichs, in den Uebergangsformationen, statt habe, entschieden zu Ungunsten der Behauptung einer successiven Entwicklung der Species auseinander zu sprechen. Gegen diese namentlich von Pictet, Buchland, Sedgwick und Agassiz<sup>2)</sup> urgirten Instanzen sucht unser Autor hauptsächlich geltend zu machen, daß 1) nur die allertwenigsten Pflanzen- und Thierformen der früheren Erdepochen in den so überaus oft und gewaltsam subvertirten, durcheinandergeworfenen oder gänzlich zermalmt und zerstörten Gesteinschichten unserer Erdrinde hätten präservirt werden können; 2) daß nur der allergeringste Theil unserer Erdoberfläche bis jetzt geologisch untersucht sei; 3) daß einzelne Exemplare solcher Species, die in gewissen Formationen zum

<sup>1)</sup> Diese letzte Schlußweise ist in der That von der Art, daß die Behauptung Agassiz's (*Essay on Classific. th.* II, sect. 6, p. 164), die Geltendmachung der fruchtbaren Vermischung als Kriteriums für die Abgrenzung der Species involvire eine *petitio principii*, durch sie gerechtfertigt erscheint. Allein in Wahrheit steht die Sache doch anders. - s. unten.

<sup>2)</sup> s. Agassiz, *a. a. O.*, I, sect. 22—24. — Vgl. oben S. ?



erstenmale, und zwar sogleich gruppenweise, hervorzutreten schienen, bei fortgesetzter genauerer Forschung auch bereits in früheren Tagen aufgefunden worden seien; sowie daß 4) möglicherweise sogar auch schon die Urgebirge organisches Leben in sich enthalten hätten, von welchem nur gegenwärtig, vermöge der totalen Metamorphose, die diese allerältesten Gesteinschichten erfahren haben müßten, schlechterdings keine Reste mehr nachweisbar seien. Jedenfalls habe Lyell recht, den geologischen Bericht als eine „Geschichte der Welt“ zu betrachten, die unvollkommen aufbewahrt und in einem stets wechselnden Dialecte geschrieben sei, und von der wir nur den letzten Theil besäßen, welcher sich auf vorerst nicht mehr als zwei bis drei Länder beziehe. Von diesem Theile sei nur hie und da ein kurzes Capitel erhalten und von jeder Seite nur hie und da ein paar Zeilen <sup>1)</sup>. — Entschieden für die Entwicklungshypothese spreche aber die geologische Succession der organischen Wesen insofern, als nur allmählig neue Species auftreten und die alten während der unendlich langen Entwicklung gewisse Veränderungen erfahren; als ferner manche andere untergehen, verdrängt durch neue Emporkömmlinge, die dann für immer ihre Stelle einnehmen; als oft genug gewisse ältere Bildungstypen die Lücken zwischen recenten Pflanzen- und Thierarten wenigstens theilweise ausfüllen und so ehemals weit verschieden geglaubte Formen einander nahe bringen oder gar ganz vereinigen; und als endlich die paläontologischen Species wenigstens vielfach den Embryonen jetztlebender Thiere von derselben Classe entsprechen. Denn diese letztere Thatsache, die Agassiz, und zwar mit übertriebenem Nachdrucke, für seine Behauptung des ursprünglich distincten Charakters der Species geltend mache, spreche vielmehr weit eher zu Gunsten der Entwicklungs- oder natürlichen Züchtungshypothese. Dasselbe gelte von der dem nämlichen Autor so wichtig erscheinenden Thatsache, daß in den späteren Tertiärepochen und in den nachtertiären Formationen innerhalb derselben Gebiete auch stets die nämlichen Haupttypen von Geschöpfen hervortreten, in Neuhollland nämlich die bis jetzt für dieses Land charakteristischen Marsupialia, in Neuzeeland die bekannten Riesenvögel u. s. f. Diese Erscheinung sei weder geheimnißvoll, noch deute sie auf höhere Absichten und bewußte Schöpfergedanken hin; sie erkläre sich vielmehr ganz einfach aus Vererbung der organischen Charaktere auf dem Wege geschlechtlicher Abstammung.

<sup>1)</sup> S. 310. 311.

So spreche ferner auch die geographische Verbreitung der Species über die Erde (welche Cap. 11 und 12 näher in Rücksicht gezogen wird) nur scheinbar und bei oberflächlicher Betrachtung gegen die Annahme des einheitlichen, oder nahezu einheitlichen Ursprunges aller Arten organischer Wesen. Daß nämlich die alte und die neue Welt bei wesentlich gleichen, oder doch sehr ähnlichen klimatischen und topographischen Bedingungen doch ganz verschieden pflanzliche und thierische Bewohner haben, dies beruhe einfach auf natürlicher Züchtung, wie sie den von ihren gemeinsamen Ursprungsstätten aus in weit entfernte und von wenigstens einigermaßen neuen und fremdartigen physischen Einflüssen beherrschte Gegenden hinübergewanderten organischen Wesen widerfahren sei. Für diese Annahme der Verbreitung der Angehörigen je einer Species von einem bestimmten Heimathsorte oder Schöpfungscentrum aus spreche im Allgemeinen schon die Thatsache, daß nicht wenige Arten, Gattungen und Familien ausschließlich nur in Einer gewissen Region vorkommen, also auf ihrem Schöpfungsheerde oder in dessen Nähe verharret sind; sowie auf der anderen Seite die bedeutungsvolle Art, in welcher gewisse natürliche Schranken oder Barrieren auf die Ausbreitung mancher Thierarten hindernd einwirken (z. B. der Isthmus von Panama auf die Verbreitung der Fische in den diesseits und jenseits von ihm gelegenen Meeren). Die besonderen Ursachen der oft so auffallende Verhältnisse darbietenden Verbreitung ähnlicher oder identischer Species in Land und See lassen sich freilich nur sehr unvollkommen angeben. Das frühere Vorhandensein von Inseln oder Landengen als Bindegliedern zwischen jetzt getrennten Continenten erklärt zwar Vieles, aber keineswegs alles von dem, was hier in Betracht kommt. Auch darf man in der Ausdehnung dieser Annahme keinenfalls so weit gehen, wie Edw. Forbes, der Urheber jener Theorie der Schöpfungscentra, gethan hat. Aber auch aus der nachweislichen Fähigkeit vieler Pflanzensamen und Früchte, wochen-, ja monatelange Fahrten auf den Wellen des Meeres auszuhalten und dennoch keim- und triebfähig zu bleiben, lassen sich zahlreiche der hierher gehörigen Erscheinungen erklären; nicht minder aus der erfahrungsmäßig constatirten Möglichkeit, daß viele, wo nicht alle Samen unverletzt in den Kröpfen und Mägen der Vögel, oder selbst in dem an ihren Schnäbeln oder Beinen klebenden Miste anderwärtshin und zwar weit weg transportirt werden können; desgleichen aus der Thatsache, daß oft auch Eisberge oder schwimmende Baumstämme u. dgl. ähnliche Aufgaben erfüllt haben; sowie endlich aus dem Einflusse, den die letzte

große Periode allgemeiner Vereisung unserer Erdoberfläche in wesentlich dem gleichen Sinn geübt haben muß. Denn nur aus den Wirkungen dieser großen Eisperiode erklärt es sich, wie so viele Pflanzen und Thiere hoher, aber weit von einander entfernter Berggipfel und Gebirgsregionen von einerlei Art oder doch auf's Nächste miteinander verwandt sein können. So mag sich ferner die Identität mancher Süßwasserthiere oder -pflanzen in weit voneinander abliegenden Continenten zum großen Theile aus früher stattgehabten Aenderungen der Höhe des Erdbodens und somit des Laufes der Flüsse oder des Niveaus der Binnenseen erklären lassen. Wirksamer mögen sich indessen sowohl hier, wie bei der eigenthümlichen Vertheilung der Pflanzen und Thiere über die zahlreichen Inselgruppen des stillen Oceans (denen manche auffallende Arten eigenthümlich sind, während andere, die man auf ihnen hätte erwarten sollen, ihnen fehlen, und noch andere ihnen mit den näher oder entfernter gelegenen Continenten gemeinsam sind)<sup>1)</sup>, jene bereits oben angedeuteten gelegentlichen Transportmittel für Saamen und Reime erwiesen haben, die im Laufe der Jahrtausende immerhin schon ziemlich beträchtliche Beiträge zur Verbreitung organischen Lebens über vorher mehr oder weniger öde Gebiete unserer Erdoberfläche, also zu einem sehr wesentlichen Factor in dem gesammten Proceß der „natural selection“ geliefert haben können.

Die Hypothese des gemeinsamen genealogischen Ursprungs aller Organismen auf dem Wege der natürlichen Züchtung rechtfertigt sich endlich, nach Cap. 13, auch angesichts aller Hauptthatfachen der animalischen Morphologie und Embryologie. Denn für sie spricht die Aehnlichkeit aller homologen Theile an den Embryonen, welche doch im ausgewachsenen Zustande sehr von einander abweichen; wie nicht minder die Aehnlichkeit der homologen Organe in verschiedenen Arten einer und derselben Classe, sowie überhaupt die verschiedenen direkten und indirekten, einfachen oder verschlungenen Verwandtschaftsbeziehungen der Thiere zueinander. Auch das häufige Vorkommen bloß rudimentärer Organe, Atrophieen oder Mißgeburten ist der Entwicklungshypothese in Darwin's Fassung nur günstig. Nührt ja doch auch es

<sup>1)</sup> Hier wiederholt Darwin manche höchst interessante und ebenso geistvolle als gehaltvolle Beobachtungen, die sich ihm bereits auf seiner Reise um die Welt aufgedrängt hatten, namentlich die Bemerkungen über das eigenthümliche Verhältniß der Fauna der Galapagosinseln zu derjenigen des gegenüberliegenden südamerikanischen Festlands, die er bereits in seinem Reiseberichte 1844 ähnlich veröffentlicht hatte (s. S. 397—402).

immer nur von der allen Theilen der Organisation gemeinsamen Tendenz her, sich zu vererben und somit, gleich gewissen Buchstaben unserer Worte, die wir zwar schreiben, aber nicht mit aussprechen, als bedeutsame Fingerzeige auf die geschichtliche Abstammung zurückzuweisen!

In dem recapitulirenden Schlußabschnitte, Cap. 14, contrastirt Darwin noch einmal seine ganze eigenthümliche Naturanschauung (die er lieber mit dem Ausdrucke: *the theory of descent by modification* oder ähnlich, als mit der älteren und unzweideutigeren Benennung „Entwicklungshypothese“ bezeichnet) in scharfer und durchgreifender Weise mit der bis auf ihn herrschend gewesenem teleologischen oder physikotheologischen Betrachtungsweise, die einen distincten Ursprung aller Species durch die freie und intelligente Thätigkeit eines Schöpfers behauptet. Er kann es keineswegs schwer begreiflich finden, „that the more complex organs and instincts should have been perfected not by means superior to, though analogous with, human reason, but by the accumulation of innumerable slight variations, each good for the individual possessor“. Vielmehr sei die sich stetig und allmählig steigende Vervollkommnung der Organisation ein völlig allgemeines Naturgesetz. Denn die Variabilität sämmtlicher Organe und Instincte lasse sich fast durchweg empirisch nachweisen, und so langsam auch die Natur dazu fortschreite, neue Veränderungen hervortreten zu lassen, so unerschöpflich sei sie doch hinsichtlich der Production stets neuer Weisen und Formen der Veränderung <sup>1)</sup>. Beides bedinge sich also wechselseitig: die Erkenntniß, daß im Laufe der Zeiten zahllose und unendlich mannichfaltige Veränderungen im Verhältnisse der Species zu einander stattgehabt haben müssen, und das Zugeständniß ungeheuer langer Zeiten für diese Veränderungen, ja die Annahme einer fast unendlich langen Dauer unserer Erde, eine Annahme, die ohnehin durch die Resultate der Geologie geboten, und von den größten Geologen der Gegenwart, wie namentlich von Sir Charles Lyell, immer wiederholt postulirt werde <sup>2)</sup>. — Bei dieser Ansicht von der Zeitdauer

<sup>1)</sup> „Nature is prodigal in variety, though niggard in innovation“, sagt er pag. 471 hinsichtlich dieses Punkts ebenso concis und treffend, als in gewissem Sinne auch wahr.

<sup>2)</sup> S. 481. Vgl. S. 287, wo im Anschlusse an Lyells Forschungen ein Zeitraum von „weit über 300 Millionen Jahren“ für die Deposition der zwischen den oberen Secundärformationen und dem Alluvialboden der Gegenwart liegenden Erdschichten angenommen wird; und dazu das merkwürdige Geständniß auf p. 285:



der organischen Entwicklung auf unserem Planeten brauche man denn auch nicht etwa auf halbem Wege stehen zu bleiben und, wozu vielleicht Viele geneigt sein möchten, eine nur theilweise Reduction unserer bisherigen Species vorzunehmen, im Großen und Ganzen aber das alte Vorurtheil von einer wunderbaren Erschaffung zahlreicher distincter Thiere und Pflanzen auf einmal festzuhalten. Vielmehr werde man kühn genug sein dürfen, eine Abstammung der Thiere von höchstens nur 4—5 Stammältern und der Pflanzen von einer gleichen oder gar noch geringeren Zahl anzunehmen. Ja man dürfe vielleicht an der Hand der Analogie noch weiter gehen und den Ursprung aller Thiere und Pflanzen von einem einzigen Prototypen behaupten<sup>1)</sup>. Wiewohl sich dies vorerst nicht mit Bestimmtheit beweisen lasse, so sei doch z. B. ein nicht unerheblicher Wahrscheinlichkeitsgrund dafür die Thatsache, daß zahlreiche Gifte in völlig gleicher Weise zerstörend auf die pflanzlichen, wie auf die thierischen Organismen einwirken.

Darwin erwartet zwar nicht, ältere Naturforscher, die in ihren Ideen von einem einheitlichen Schöpfungsplane, ihrer einseitig teleologischen Betrachtungsweise u. s. w. längst festgefahren seien, wohl aber nicht wenige der von frischem geistigem Streben beseelten und dabei vorurtheilsfreien Jüngeren für seine Theorie zu gewinnen. Die Revolution, welche der Sieg derselben aller Wahrscheinlichkeit nach in den Naturwissenschaften hervorrufen werde, könne sicherlich nur heilsam wirken. Es werde dadurch mancherlei bis dahin getriebener wissenschaftlicher Unfug unmöglich gemacht werden, namentlich die bekannte Manie, die Species ins Unendliche zu vervielfältigen, welche noch vor Kurzem die englische Botanik mit nicht weniger als 50 britischen Brombeerarten zu beschenken versucht habe. Vielmehr werde in Folge jener Umwälzung als einziges gültiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Species und Varietäten der Umstand stehen bleiben, daß man von den letzteren die noch jetzt lebenden verbindenden Mittelglieder kenne, während diese bei den ersteren ausgestorben seien; und eben diese

---

„The consideration of these facts impresses my mind almost in the same manner as does the vain endeavour to grapple with idea of eternity“. — Ähnlichen Forderungen und Aufstellungen begegneten wir übrigens bereits bei dem Autor der *Vestiges*, s. oben S.

<sup>1)</sup> „I believe that animals have descended from at most only four or five progenitors, and plants from an equal or less number. — Analogy would lead me one step further, namely, to the belief that all animals and plants have descended from some one prototype“ etc. (p. 484).

Auffassung der Sache werde zu einer weit sorgfältigeren Werthschätzung der wahren Unterschiede zwischen den einzelnen Formen führen, als diese früherhin möglich gewesen wäre. Die Ausdrücke Verwandtschaft, Gemeinschaft des Typus, Morphologie, Adaptation, rudimentäre Organe u. s. w. würden aufhören, bloß metaphorische Bedeutung zu haben; es werde mehr und mehr Ernst mit ihnen gemacht werden; man werde überhaupt die organischen Wesen nicht mehr ansehen, wie die Rüste ein neues Thor (as a savage looks at a ship); jede Naturproduction werde vielmehr nach ihrem historischen Zusammenhang mit dem Ganzen, nach der Totalität ihrer morphologischen und teleologischen Eigenthümlichkeiten aufgefaßt werden, wodurch das Naturstudium überhaupt an Reiz außerordentlich gewinnen müsse. Das Studium einer durch die Kunst und Pflege des Menschen erzielten neuen Varietät werde wichtiger werden, als das einer zu den bereits so zahlreich vorhandenen Arten neu hinzuentdeckten Art. Unsere Classificationen würden zu Genealogieen werden und so erst den Schöpfungsplan in seiner vollen Wahrheit darlegen. Die so unvollständigen Berichte der Geologie werde es möglichst aufzuhellen, zu ergänzen und auch nach den Zeiträumen ihrer Entstehung genetisch zu erklären gelingen. Durch eine umfassende Umgestaltung des Zeitbegriffs überhaupt werde unsere ganze Weltgeschichte ihrem bisherigen Umfange nach zu einem winzigen Fragmente der Gesamtentwicklung des Universums zusammenschrumpfen. Auch die Psychologie und die Urgeschichte der Menschheit werde eine ganz neue Basis erhalten. Und in theologischer Hinsicht werde die Constatirung der Thatsache, daß die Production sämtlicher organisirten Weltbewohner lediglich auf secundären Ursachen, namentlich auf dem Princip der „natürlichen Züchtung“ beruhe, den wesentlichsten Gewinn bringen. Die Geschöpfe Gottes würden dadurch, daß man sie nicht mehr als Producte einzelner unvermittelter und supernaturaler Schöpfungsacte, sondern als lineare Descendenten einiger weniger Urrepräsentanten aus der vor-silurischen Epoche des Erdballs betrachte, nur veredelt und verherrlicht werden. Und hinsichtlich der Zukunft der organisirten Erdbewohner werde auf diesem Standpunkte eine prophetische Fernsicht eröffnet, welche uns die bereits jetzt am weitesten verbreiteten edlen Hauptarten der Thiere und Pflanzen, unsere Hausthiere und Culturgewächse nämlich, als Stammväter gewisser schließlich die allumfassende Vorherrschaft erlangender Geschlechter erkennen lasse. Wie das Gespenst einer einstigen alles verheerenden Sündfluth vor dem Lichte der Thatsache verschwinden

müsse, daß keine der seit Entstehung der ältesten Organismen erfolgten geologischen Katastrophen von alles vernichtender und ausrottender Wirkung gewesen sein kann, ebenso werde sich unser vorwärts schauender Blick vertrauensvoll auf eine zukünftige Weltentwicklung von ungestörtem Fortschritte und von unabsehbarer Länge richten und die Erwartung einer ununterbrochenen und unendlichen Vervollkommnung aller möglichen körperlichen und geistigen Vorzüge der Weltwesen werde immer festere und vielseitigere Begründung erlangen.

Wir haben den begeisterten prophetischen Herzenserguß, mit welchem Darwin sein Werk beschließt (S. 485—490) in möglichster Vollständigkeit mitgetheilt, weil er für die Beurtheilung der von ihm vertretenen Weltanschauung vom theologischen Standpunkte aus von unmittelbarstem Belange ist. Daß seine Naturbetrachtung eine durch und durch pantheistische oder materialistische ist, kann keinen Zweifel leiden. Gewisse der Materie immanente Naturgesetze, zuoberst dasjenige der natürlichen Züchtung, sind die Factoren, die er mit vielem Enthusiasmus als die einzigen schöpferischen Ursachen der ganzen geistigen und sinnlichen Welt preist. Gerade darin besteht ihm die „grandeur“ einer solchen Weltansicht, daß es der große natürliche Krieg, das unablässige Ringen und Kämpfen mit Hunger, Tod und Verwesung ist, woraus ihr zufolge das einst in nur ganz wenigen, vielleicht in einer einzigen Form athmende, jetzt aber so unendlich vervielfältigte und sich fort und fort vervollkommnende Leben der irdischen Organismen sich entwickelt hat <sup>1)</sup>. Von einer specifischen Verschiedenheit des menschlichen Daseins von demjenigen der übrigen organisirten Naturwesen findet sich nirgends auch nur die leiseste Andeutung. Vielmehr wird die Abstammung auch unseres Geschlechts von jenen wenigen Urformen der vor-silurischen Epoche ohne Weiteres vorausgesetzt und dabei die delicate Frage nach der möglichen Art und Weise der Entwicklung des Urmenschen aus dem Affen als der vollkommensten animalischen Form mit weiser Vorsicht umgangen. Was ehrlichere Vorgänger, wie Lamarck und der Autor der Vestiges, eingehenden Erörterungen zu unterziehen gewagt und was consequentere Schüler, wie z. B. Huxley, bereits jetzt durch Studien über die Geringfügigkeit des Unterschieds zwischen dem menschlichen und dem Affen-Gehirn zu einer wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit zu erheben Anstalten machen, das bedeckt der große Meister selbst mit dem Schleier eines geheimnißvollen Stillschweigens, läßt

<sup>1)</sup> f. S. 490.

indessen die Uebereinstimmung seiner betreffenden Ansicht mit der jener Kampfgenossen hinreichend deutlich hindurchschimmern <sup>1)</sup>. Wo aber die Entstehung auch des Menschengeschlechts durch lediglich physische Kräfte oder rein von unten herauf vorausgesetzt wird, da ist der Pantheismus fertig, und zwar in seiner rohesten hylozoistischen oder materialistischen Gestalt! Es erscheint dann ebenso überflüssig als inconsequent, überhaupt noch von einem persönlichen Schöpfer, von Gesetzen und Vorgängen der Schöpfung, oder auch nur von Geschöpfen zu reden, wie denn Darwin alle diese Ausdrücke, vermuthlich nicht ohne Bedacht, jedenfalls aber mit Recht, auf dem Titel seiner Schrift vermieden hat. Denn wie matt und kümmerlich, um nicht zu sagen wie elend, nimmt sich doch jene deistische Wendung aus, zu welcher er sich im Laufe seiner begeisterten Schlußexpectoration durch die unverkennbare Rücksicht auf einen bedeutenden Theil seiner englischen Leser bestimmen läßt, wenn er schreibt: „Meiner Meinung nach stimmt es besser mit unserer Kenntniß der vom Schöpfer in die Materie gelegten Gesetze überein, die Entstehung und den Untergang der früheren und der jetzigen Weltbewohner von secundären Ursachen herzuleiten, ähnlich denen, welche Geburt und Tod des Individuums bedingen“ <sup>2)</sup>. Also auch der Mensch, das Bild Gottes, der Sohn des Allerhöchsten, der geborene Bürger der himmlischen Welt, auch er soll nur secundären Ursachen seine erste Entstehung verdanken? Und dazu solchen Ursachen, wie der „natürlichen Züchtung“ oder der „Präservation gewisser Lieblingsrassen im allgemeinen Kampfe um's Dasein“, — Ursachen, die von den Secundäursachen der Bridgewaterbücher, oder von der „plastic nature“ eines Cudworth und Ray genau genommen ebenso himmelweit verschieden sind, wie der theistische Gottesglaube von der atheistischen Stoffvergötterung überhaupt und durchweg!

<sup>1)</sup> Vgl. Wagner, Zool.-anthrop. Untersuchungen, S. 31, wo mit Recht behauptet ist, daß die Consequenz, welche Darwin aus seiner Theorie zu ziehen vermieden habe: der gemeinsame Ursprung des Menschen und Affen nämlich, „implicite völlig sicher darin liege“; und sodann die interessanten Mittheilungen über die Aeußerungen verschiedener bedeutender englischer Naturforscher in Betreff der vorliegenden Frage bei Gelegenheit der Versammlung der British Association im J. 1860, welche Wagner S. 49 macht. Hier unter anderen die Behauptung, welche Huxley gegenüber einer den überaus großen Unterschied zwischen dem Gehirn des Gorilla und dem des Menschen betreffenden Bemerkung Richard Owen's aufstellte: wie die Dissectionen von Tiedemann und anderen ergeben hätten, so „sei der Unterschied im Gehirn zwischen dem Menschen und dem höchsten Affen nicht so groß, als zwischen dem höchsten und niedrigsten Affen“!

<sup>2)</sup> S. 488.



Es wird Darwin unmöglich gelingen können, den Vorwurf pantheistischer Denkweise, der ihm theologischerseits nothwendig gemacht werden muß, von sich abzuwälzen — wie viel oder wie wenig ihm nun auch darauf ankommen möge, von demselben frei zu sein. Wo der Begriff der Schöpfung überhaupt aufgehoben und mit dem einer spontanen Urzeugung aus blinden Naturkräften vertauscht wird, da fällt auch der Begriff eines lebendigen von der Welt unterschiedenen persönlichen Gottes von selbst weg und die im Gewissen sich bezeugende Existenz einer höchsten sittlichen Weltordnung wird consequenterweise mit gleicher Nothwendigkeit für bloße Illusion erklärt, wie der Glaube an einen intelligenten unsichtbaren Urheber alles Geschaffenen. Es ist aber unmöglich, den Begriff einer Schöpfung etwa festhalten, dabei aber dem Hergange dieser Schöpfung das Wunderbare, Unvorstellbare und Geheimnißvolle nehmen zu wollen, das er für unser Denken stets behalten wird. Eine Theorie einer „Creation by law“ im Sinne der älteren und neueren Developisten, eine eigentliche „Natürliche Geschichte der Schöpfung“ als auf exacter Forschung beruhende Disciplin ist eine wissenschaftliche Unmöglichkeit, so gewiß als die gänzliche Abwesenheit der *Generatio aequivoca* in dem Kreise der durch unsere gegenwärtige Thier- und Pflanzenphysiologie empirisch festgestellten Thatsachen die erheblichsten Zweifel auch an jeder früheren Form oder Art natürlicher Selbsterzeugung nahe legen muß<sup>1)</sup>, und als die biblische Bezeugung einer zwar auch naturgesetzlich geregelten, zugleich aber auch gemäß den erhabensten ewigen Gesetzen des Geistes (insbesondere gemäß dem Princip der Siebenzahl als dem Grundgesetze alles göttlichen Werdens und Geschehens) verlaufenden Hervorbringung der Welt und ihrer Bewohner durch das schöpferische Gotteswort im Grunde genommen nicht bloß ältere, sondern auch gewichtvollere Ansprüche auf wissenschaftliche Geltung hat, als die bald mehr, bald weniger vagen Phantasieen materialistischer Naturphilosophen<sup>2)</sup>. Was die am stärksten betonte und in Wahrheit auch die gerechteste der von den neuesten Bestreitern der Entwicklungshypothese gegen dieselbe vor-

1) S. Rud. Wagner, Louis Agassiz' Principien 2c., S. 37.

2) Ich sage absichtlich „Naturphilosophen“, da auch Männer wie Darwin in eben dem Augenblicke aufhören, Naturforscher in dem bekannten Sinne einer exacten empirischen Beobachtung und Beurtheilung der Naturthatsachen zu sein, wo sie sich so durchaus schwacher trügerischer oder unbegründeter Analogieen als Stützen für ihre Schlussfolgerungen zu bedienen anfangen, wie die z. B. vom Recensent in Edinb. Rev. a. a. O. pag. 516 2c. gerügten sind.

gebrachten Anklagen bildet, daß ihr zufolge „Maulwurf und Giraffe, Vogel und Baum, Polyp und Mensch, Hecht und Elephant aus einem und demselben Urkeim hervorgegangen sein sollen“ <sup>1)</sup>, eben dieser Umstand zeugt um so nachdrücklicher zu Gunsten der durch die Offenbarung verbürgten und besiegelten Annahme einer distincten Erschaffung der Thier- und Pflanzenarten und der über beiden stehenden singulären Species des Menschen, als das Unsinnige, aller empirischen Analogie durchaus Entbehrende und gänzlich Unwissenschaftliche von Behauptungen, wie die angedeuteten, sich auf den ersten Blick verräth und den Gegner der Mühe einer ausführlichen deductio ad absurdum ohne Weiteres überhebt. Es bedarf keineswegs des so oft und so bedeutungsvoll wiederholten „ein jegliches nach seiner Art“ in der mosaischen Schöpfungsgeschichte (Gen. 1, 11. 12. 21. 24. 25); es bedarf auch nicht der Erinnerung an Stellen wie Sir. 33, 16; 42, 25; Apostelg. 17, 26, oder der Betrachtung, daß der göttliche *Δεσπότης φιλόψυχος* (Weish. 11, 27) am wahrscheinlichsten von Anfang an eine Vielheit belebter und beseelter Geschöpfe als Zugehörige seines irdischen Naturreichs werde in's Leben gerufen haben, — es bedarf dieses alles nicht, um die Forscher des besonnenen und conservativen Standpunkts gegen Neuerungsversuche von der Art der Darwin'schen einzunehmen, mit Bezug auf welche Agassiz bereits ebenso feierlich als scharf und bestimmt erklärt hat: „I shall consider the transmutation theory as a scientific mistake, untrue in its facts, unscientific in its method and mischievous in its tendency“ <sup>2)</sup>. Es wird also, und zwar wahrscheinlicher Weise nicht blos auf Seiten der älteren, sondern auch bei der Mehrzahl der „jüngeren und vorwärts strebenden“ Naturforscher, doch wohl sein Bewenden dabei haben, daß man, angeregt durch die geistreichen und scharfsinnigen Aufstellungen Darwin's und seiner Genossen, eine theilweise Reduction der dermaligen Species vornimmt und sowohl übertriebenen Annahmen in Betreff ihres früheren numerischen Bestands als auch unnöthigen Vermehrungen ihrer Zahl für die Zukunft mit möglichster Vorsicht vorzubeugen sucht, dabei auch die wechselseitigen genealogischen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den einzelnen Gattungen, Arten und Varietäten mit sorgfältigerer Kritik als bisher zu ermitteln strebt —

<sup>1)</sup> Vgl. Wagner, Zool.-anthr. Unters. S. 30. 37 u.

<sup>2)</sup> So am Schlusse seiner Prüfung der Darwin'schen Hypothese in Vol. III. seiner Contributions. s. Wagner a. a. O. S. 50.

auf weitere Schlußfolgerungen aus den gegebenen Prämissen aber nicht eingeht und so in der That auf dem halben Wege stehen bleibt, vor welchem wir Darwin oben so eifrig warnen hörten. Bedeutende Forscher, wie R. E. v. Baer und Rud. Wagner auf dem Continente, und wie Rich. Owen und viele Andere in England haben sich bereits im Wesentlichen in diesem vermittelnden Sinne ausgesprochen <sup>1)</sup>, und daß auch Agassiz, der freilich von Reductionen der bestehenden Species nach wie vor nichts wissen will, immerhin den umbildenden und modificirenden Einwirkungen der sich kreuzenden Species eine gebührende Aufmerksamkeit zu schenken geneigt ist, zeigt

---

<sup>1)</sup> R. Wagner a. a. O. S. 49. 50 sagt: „In Bezug auf die Speciesfrage überhaupt steht meine Ansicht vornehmlich den Ansichten von Cuvier, Agassiz und Owen, doch mit gewissen Modificationen, am nächsten“ (Vgl. Louis Agassiz' Principi, S. 37: „Wenn ich nicht irre, so liegt die Wahrheit zwischen der Cuvier-Agassiz'schen Ansicht und der Darwin'schen in der Mitte. Ich glaube, daß sich jetzt schon der Beweis führen ließe, daß neue Species entstehen können, ohne in der gewagten Ableitung so weit zu gehen, wie Darwin“). Vgl. sodann die ganz ähnlichen vermittelnden Äußerungen v. Baer's (aus dessen Schrift: Ueber Papuas und Afourus, S. 75), welche Wagner a. a. O. mittheilt: „Ich kann mich der Ueberzeugung nicht erwehren, daß viele Formen, die jetzt wirklich in der Fortpflanzung sich gesondert erhalten, nur allmählig zu dieser Sonderung gekommen sind und also ursprünglich nur eine Art bildeten . . . . Die so häufig vorkommende gruppenweise Vertheilung der Thiere nach Verwandtschaften scheint dafür zu sprechen, daß auch der Grund dieser nicht gleichmäßigen Vertheilung ein verwandtschaftlicher ist, d. h. daß die einander sehr ähnlichen Arten wirklich gemeinschaftlichen Ursprungs oder aus einander entstanden sind“ u. s. w. — Beachtenswerth ist, daß sowohl Wagner als v. Baer dieses Zugeständniß einer partiellen Transmutabilität der Species bereits vor dem Erscheinen des Darwin'schen Werks gemacht hatten (Wagner a. a. O. S. 52). Aehnlich auch Ph. Fr. Keerl, der Mensch, das Ebenbild Gottes 2c. I, S. 608–614, wo — und zwar noch ohne nähere Kenntnißnahme von Darwin's Schrift — die Ansichten eines Agassiz, d'Orbigny, Andr. Wagner u. A. von einer starren perpetuirlichen Immutabilität der Thier- und Pflanzenarten unter Berufung auf Gewährsmänner, wie B. Cotta, G. H. Schubert, H. G. Bronn u. s. w. wenigstens theilweise zu widerlegen gesucht wird. — In Betreff R. Owen's, der auch nach dem Erscheinen des Darwin'schen Buches fortwährend ziemlich treu auf Seiten der alten Cuvier'schen Annahme beharrt ist, ohne indessen manchen Zugeständnissen in Betreff bedeutender Modificationen einzelner Species abgeneigt zu sein, vgl. Wagner a. a. O. S. 52, und die zahlreichen Verufungen auf sein neuestes Hauptwerk, die Palaeontology (1860) in dem öfter erwähnten Artikel in Edinb. Rev., der sich überhaupt fast ganz auf Seiten der Gegner Darwin's hält und vom Standpunkte gebiegenster Wissenschaftlichkeit aus nicht wenige triftige Gründe gegen dessen Theorie in's Feld führt.

der bereits erwähnte Umstand, daß er die Unmöglichkeit einer fruchtbaren Vermischung von Angehörigen verschiedener Species noch viel entschiedener als selbst Darwin bestreitet. Wenn er nun auch in dieser unbedingten Verwerfung eines der bedeutsamsten und allgemeingültigsten Kriterien der Species ohne Zweifel Unrecht hat <sup>1)</sup>, so vermag doch diese extreme Ansicht der Trefflichkeit seiner bereits oben aus Cap. 2, Abschn. 6 seines Essay on Classification mitgetheilten Auseinandersetzung über Begriff und Grenze der Species an sich keinen Eintrag zu thun und behält jedenfalls der leitende Grundgedanke seiner ganzen Beleuchtung der naturhistorischen Systematik, wonach die verschiedenen über- und untergeordneten Abtheilungen des objectiven oder natürlichen Systems in der That verkörperte Gedanken des göttlichen Schöpfers sind, die höchste Wichtigkeit, ja eine geradezu unentbehrliche Geltung für alle theologische Naturbetrachtung, für jeden ernstlich gemeinten Versuch, die Grundbegriffe des geoffenbarten Gottesglaubens mit einer wissenschaftlichen Naturanschauung zu vermitteln. Die gleicherweise nominalistisch verflüchtigende, wie atomistisch zerstückelnde und zerbröckelnde Ansicht derer, die sämtliche Classen, Ordnungen, Familien, Gattungen, Arten und Spielarten der organischen Reiche für ein lediglich durch die subjective reflectirende Thätigkeit des Menschen künstlich geschaffenes Fachwerk zum Behufe bequemer Unterbringung und übersichtlicher Ordnung der einzelnen Formen erklären, verträgt sich eben so wenig mit dem einfach schönen und göttlich wahren Berichte der ältesten Urkunde der Heil. Schrift, welche beides mit gleichem Nachdrucke bezeugt: die ursprünglich geschiedene Erschaffung besonderer Arten und die Bestimmung derselben zur Fruchtbarkeit und Vermehrung (worin eine gewisse Vermannichfaltigung eingeschlossen liegt), als mit einem wahrhaft theistischen Gottesbegriffe überhaupt, dem es stets wesentlich zukommen wird, Gottes Intelligenz als gleicherweise überweltliches, wie innerweltliches, und als der äußeren Natur ebenso vollständig aufgeprägtes, wie dem menschlichen Bewußtsein eingprägtes Princip aufzufassen.

<sup>1)</sup> Vgl. besonders Ed. Rev. a. a. O. p. 523. 524 und Wagner, Princip. S. 38, welcher letztere allerdings in theilweisem Anschlusse an Agassiz sagt: „Ich will den Satz nicht so stellen, wie man öfter gethan hat: weil zwei Thiere nicht fruchtbar vermischen, bilden sie verschiedene Arten, sondern umgekehrt: eben weil es verschiedene Thierarten gibt, zeigen sich auch in ihren Generationsprocessen gesetzmäßige Schranken, welche es verhindern, daß durch unbeschränkte Vermischung immer neue Mischlingsformen hervorgehen, welche alle Stabilität in dem notorisch Specifischen der Formen vernichten müßten“.



In dieser energischen Behauptung der Objectivität der naturhistorischen Systematik überhaupt und des fixen Charakters der Species insbesondere liegt wesentlich und vornehmlich das ächt theistische Element der Agassiz'schen Weltanschauung, als des idealrealistischen Gegenfakes gegen den alle Unterschiede verschwimmen und verschwinden machenden Materialismus der Transmutationisten. Hinsichtlich zweier anderer Punkte freilich steht Agassiz der entschieden offenbarungsgemäßen Weltansicht ziemlich eben so ferne, wie sein großer transmutationistischer Gegner, und eben sie sind es, die seiner Naturbetrachtung in ganz ähnlicher Weise den Stempel deistischer Denkweise aufprägen, wie diejenige Darwin's als durchaus pantheistisch charakterisirt erscheint. Ich meine nämlich die Stellung, die Agassiz zu den Fragen nach der Zeitdauer unserer Erdkugel mit ihrem organischen Leben und zur einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts einnimmt. Auf beide gilt es zum Schlusse hier noch mit wenigen Worten einzugehen, da unter den mancherlei mit der Speciesfrage zusammenhängenden Materien gerade sie in besonders hohem Grade das theologische Interesse in Anspruch nehmen.

Hinsichtlich der Annahme ungeheurer Zeiträume von vielen Millionen oder gar Billionen von Jahren für die Entwicklungsgeschichte der Organismen unserer Erdrinde scheinen Darwin und Agassiz im Wesentlichen einig zu sein. Nur verwendet der Erstere diese colossalen Perioden zur Unterstützung seiner Behauptung einer continuirlich fortschreitenden Entwicklung sämtlicher organischer Erdenbewohner von Einem gemeinsamen Abstammungspunkte aus, während der Letztere dieselben oder ähnliche riesige Zeitlängen dazu benutzt, seine mit vielem Eifer verfochtene Ansicht von einer durchgängigen Verschiedenheit aller successiven Flora's und Fauna's der Erdoberfläche, also von deren Getrenntsein durch ungeheurere Revolutionen mit alles vernichtender Wirkung, wahrscheinlich zu machen. Auch R. Wagner ist zu starken Zugeständnissen in dieser Richtung nur allzu geneigt, wie er denn durchaus keine Einsprache gegen das von nordamerikanischen Geologen behauptete Alter von 57,000 Jahren für gewisse am Mississippi aufgefundene Menschenschädel erhebt und an einem anderen Orte sagt: „Die Möglichkeit eines Zurückgehens der menschlichen Bevölkerung Europa's auf die Zeit, wo sie in der Flora der Tertiärzeit wandeln und Elephanten, Löwen und Hyänen jagen konnte, läßt sich durchaus nicht abstreiten“ <sup>1)</sup>. — Uns will es bedünken, als ließen sich auf die-

<sup>1)</sup> S. Zool.-anthrop. Untersf. S. 36. 26. Doch vgl. auch die Anmerkung auf

seim Punkte die Physiologen — abgesehen von Darwin, dem allerdings ungeheure Zeitlängen im Interesse der physiologischen Möglichkeit seiner Annahmen ohnehin unentbehrlich sind — allzusehr von den Geologen imponiren, und, als machten wiederum diese, namentlich Huxell, der im Postuliren von fast unendlich langen Perioden bekanntlich am weitesten geht, sich sammt und sonders des Grundfehlers einer Confundirung der Geseze der Welterhaltung mit denen der Welterschöpfung, oder des Entwicklungsganges im gegenwärtigen Zeitalter der Erde mit demjenigen ihrer jugendlichen Bildungsperiode schuldig. Warum müssen Ablagerungen von Alluvialschichten oder sonstige geologische Veränderungen, die jetzt eine gewisse Reihe von Jahrhunderten brauchen, um eine bestimmte Wirkung bedeutenderer Art zu produciren, nothwendig auch in allen früheren Perioden gleich lange Zeiträume erfordert haben? Mittelst welcherlei Empirie oder experimentaler Beobachtung will man doch beweisen, daß die Geseze des dermaligen zeitlichen Naturverlaufs auf und an unserem Erdkörper von Ewigkeit her die nämlichen gewesen sein sollen, daß also den tellurischen Naturprocessen überhaupt ein nach dem Geseze ewig starrer Unveränderlichkeit geregelter Verlauf zukomme? <sup>1)</sup> Warum sollte das Gesez, das die thierischen und menschlichen Organismen im Fruchtalterzustande und in der ersten Jugendzeit ihres selbstständigen Daseins ungleich viel schneller wachsen und sich entwickeln läßt, als in ihren späteren Jahren, nicht in analoger Weise auch hinsichtlich der Entwicklungs-

§. 48, wo er sich gelegentlich der Frage nach dem Alter gewisser neuerdings in Frankreich aufgefundenen Kunstproducte (namentlich Bearbeitungen von Knochen antediluvianischer Thiere und steinerer Aexte, Pfeilspitzen, Messer u. s. w.) bedeutend besonnener und maäßvoller äußert. — Gegen die auch von Darwin (§. 18) behauptete Glaubwürdigkeit der Forschungen Leonhard Horner's über das (angeblich 13—14,000 Jahre betragende) Alter gewisser menschlicher Kunstüberreste des Alluvialbodens am Nil sehe man die von Reg. Stuart Poole ebirte Schrift: *The Genesis of the Earth and of Man* (Lond. 1860), pag. 290, wo ein im Uebrigen doch sehr begierig nach Gründen für ein überaus hohes Alter des Menschengeschlechts haschender Autor das ganz und gar Irrthümliche und Uebereilte jener Horner'schen Behauptungen zeigt.

<sup>1)</sup> Vgl. Fabri, Briefe gegen den Materialismus §. 193: „... Daß die Geseze der Naturerscheinungen, nach denen sich der Lauf derselben gegenwärtig regelt, ewig starr und unveränderlich seien, — dies ist ein Axiom, das die Naturwissenschaft aus ihrem Princip der sinnlichen Beobachtung niemals beweisen kann, und sie greift damit in ein Gebiet, das nicht das ihre ist.“ — Vgl. überhaupt die ganze ebenso einsichtsvolle als einleuchtende Erörterung Fabri's über den in Rede stehenden Punkt auf §. 192—194.

geschichte des tellurischen Makrokosmos, zumal der organisirten Factoren desselben, gelten können? Haben nicht Pflanzen gleicherweise, wie Thiere und Menschen, sowohl als Individuen, wie in ihrem socialen Verbande zu Saaten, zu Heerden oder Nestern und zu Staaten oder Nationen, zuerst allemal ihre Zeiten des verhältnißmäßig raschen Wachsens und Aufschießens, auf welche dann längere Perioden eines scheinbaren Stillstandes und endlich, nach eingetretener Reife, die Erscheinungen des Abnehmens und Vergehens folgen? Und sollte es also unnatürlich sein, dieses im Kleinen und Einzelnen sich durchweg bethätigende Gesetz auf das Leben der Gesamtheit unserer organischen Erdenwelt anzuwenden? Hat nicht eine analogische Schlußfolgerung dieser Art zum mindesten ebenso viel für sich, als jenes Axiom einer starren Unveränderlichkeit der jetzt wirkenden Naturgesetze, das eigentlich nur in den Händen des geradezu die Ewigkeit der Materie nach ihrem gegenwärtigen Bestande behauptenden Stabilitätsmaterialisten Eolbe mit entschiedener Consequenz angewandt und durchgeführt wird?<sup>1)</sup> — Vom theologischen Gesichtspunkte aus spricht übrigens gegen die dermalen immer noch ziemlich allgemein übliche Statuirung ungemessen langer Zeiträume zur Erklärung der geologischen Veränderungen und paläontologischen Entwicklungen insbesondere auch der Umstand, daß zugleich mit der auf diesem Wege angenommenen Identität von Welterschöpfung und Welterhaltung (oder =regierung) auch eine vollständige Aufhebung aller Unterschiede zwischen dem gegenwärtigen Weltalter und dem Aeon der künftigen Vollendung gesetzt wird. Was kann aber dem Inhalt der christlichen Offenbarung, insbesondere ihren verheißenden Elementen, gründlicher widersprechen, als jener von Darwin am Schlusse seines Werks mit triumphirenden Worten verkündigte Progressus in infinitum, welcher Gericht, Parusie Christi, Weltbrand und verklärende Neuerschaffung des Himmels und der Erde allzumal in sich auflösen und im monotonen Wellenschlage eines niemals zu unterbrechenden oder zu verändernden Naturverlaufes untergehen machen

---

<sup>1)</sup> Uebrigens gesteht auch der treffliche v. Baer die Möglichkeit eines rascheren Verlaufes der organischen Entwicklungen in früheren Stadien der Geschichte unseres Erdballs und seiner Bewohner zu, wenn er (S. 52 bei Wagner a. a. O.), zunächst mit Bezug auf die physiologischen Veränderungen des Menschengeschlechts in seiner urgeschichtlichen Epoche, sagt: „...es scheint mir auch gar nicht widersinnig, anzunehmen, daß in der ersten Reihe von Generationen der Typus ein mehr veränderlicher war, also auch stärker von den Einwirkungen der äußeren Natur influenzirt wurde“.

soll — und zwar alles dies auf Grund gänzlich unbewiesener Voraussetzungen und vermöge willkürlicher Uebertragung der spannenlangen Zeitmaasse und Erfahrungen unserer Gegenwart auf die unfassbaren Verhältnisse der Ewigkeit? —

Auch hinsichtlich der Frage nach dem Ursprunge des Menschengeschlechts hegen Beide, Agassiz wie Darwin, entschieden schriftwidrige naturalistische Vorstellungen, deren eigenthümliche Gestaltung bei einem jeden von ihnen auf das Engste mit ihren diametral entgegengesetzten Grundansichten über die Speciesfrage zusammenhängt. Nach Darwin stammen sämtliche Menschenrassen allerdings von einer einzigen primitiven Menschenform ab: diese ist aber selbst nichts Ursprüngliches, sondern durch natürliche Züchtung oder allmähliche Umbildung aus älteren Urformen ähnlicher Thierarten hervorgegangen. Agassiz, der in einer derartigen Annahme nichts als schänden Materialismus erblickt, durch welchen die freie und selbstständige Würde des Menschen gleicherweise wie das weise und allmächtige Thun des Schöpfers entehrt werde, läßt seinerseits die Menschen, um mit Hase im Hutterus redivivus zu reden, „bandwurmartig“, d. h. haufenweise oder in ganzen Nationen auf einmal geschaffen werden. Denn die Rassen unseres Geschlechts sind ihm geradezu distincte Species, die eben deshalb an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten hervorgetreten seien, und zwar keineswegs bloß in einzelnen Paaren, da ja der Begriff der Species überhaupt nicht in dem der Nachkommenschaft eines und desselben Paares aufgehe. Vielmehr habe, ganz ähnlich wie dieß auch bei den zugleich mit ihnen und auf den nämlichen Schöpfungscentris geschaffenen Hausthierarten der Fall gewesen sein müsse, den Menschen einer jeden Race oder Art von Anfang an die Möglichkeit zu Gebote gestanden, sich mit anderen Individuen, als mit leiblichen Geschwistern zu paaren, und die Annahme so mancher Moralphilosophen, welche für die früheste Zeit der Menschheitsgeschichte eine, vorerst noch durch keinen horror naturalis verbotene Vermischung zwischen den nächsten Blutsverwandten statuiren zu müssen gemeint, falle bei der so einfachen und naheliegenden Hypothese einer nicht einheitlichen, sondern mehrfach verschiedenen Abstammung unseres Geschlechts von selbst als überflüssig weg <sup>1)</sup>. Ob diese Ansicht, zu welcher Agassiz erst nach längerem Festhalten an der einheitlichen Abstammung der Menschheit

<sup>1)</sup> Essay on Class. p. 166. Vgl. die schon früher angeführte Aeußerung auf pag. 39.



übergegangen ist und innerhalb welcher er wiederum mehrere Schwankungen hinsichtlich der Zahl der angenommenen Urspecies (zuerst 12, dann 8) durchgemacht hat <sup>1)</sup>, in der That eine Gottes und des Menschen würdigere sei, als die auf den Ursprung des Protoplasten unseres Geschlechts angewandte Entwicklungshypothese, möchte nicht leicht zu entscheiden sein. Jedenfalls verträgt sich keine von beiden mit der Lehre und den Voraussetzungen der Heil. Schrift, die sich vielmehr sowohl dem Geiste wie dem Wortlaute nach entschieden abstoßend gegen die eine, wie die andere dieser modernen Ansichten verhält (s. außer Gen. 1, 26; 2, 7; Apostelg. 17, 26 *zc.* — namentlich auch Röm. 5, 12 *zc.*; 1. Cor. 15, 45). Aber auch mit ihrer wissenschaftlichen Haltbarkeit sieht es keineswegs allzu glänzend aus. Es gilt dies nicht nur von der bereits früher in dieser Hinsicht von uns angefochtenen und als unwahrscheinlich, ja als in vielfacher Beziehung unsinnig bezeichneten Darwin'schen Hypothese, sondern auch von Agassiz's Ansicht einer ragen- oder nationenweisen Erschaffung der Menschheit. Denn die Art, wie derselbe die bereits mehrfach erwähnte Forbes'sche Theorie von verschiedenen botanischen und zoologischen Schöpfungscentris in unmittelbare Verbindung mit seiner Annahme bringt, ist zwar geistvoll, entbehrt indessen doch aller eigentlichen beweisenden Kraft; wie wir denn oben Darwin sich eben dieselbe Theorie für seine völlig entgegengesetzten Anschauungen zu Nutze machen sahen. Vielmehr steht ziemlich sicher, daß nicht blos aus der mit maasvoller Besonnenheit angewandten Theorie der Schöpfungscentra (insbesondere aus der auch von Darwin in ziemlich ausgedehntem Maaße für zulässig erklärten Annahme einst vorhanden gewesener Mittelglieder zwischen jetzt getrennten Schöpfungsheerden), sondern auch aus sorgfältiger Beobachtung so mancher anderen Thatfachen und Analogieen, vor allen Dingen aber aus dem nimmermehr völlig zu beseitigenden oder zu entkräftenden Kriterium der fruchtbaren geschlechtlichen Vermischung ein weit höherer Grad von Wahrscheinlichkeit für, als gegen die specifische Einheit des Menschengeschlechts, und somit auch für seine Abstammung von Einem Urpaare, gewonnen werden kann <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> S. über diese Wandlungen seiner Ansicht Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* I, S. 221. Vgl. Wagner a. a. D. S. 37.

<sup>2)</sup> Vgl. auch die verschiedenen wissenschaftlichen Gegenbemerkungen, die Wagner (a. a. D. S. 36 und öfter *passim*) und der von demselben citirte v. Baer (S. 52) gegen die der einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts feindseligen Hypothesen aufstellen.

Und so braucht sich die biblische Auffassung der so überaus wichtigen Frage weder scheu und entnuthigt vom Plane der wissenschaftlichen Verhandlung zurückzuziehen, um denselben einer oder der anderen jener ihrer Gegnerinnen zu überlassen, noch braucht sie etwa ihr Gewand zu wechseln und allenfalls durch Umgestaltung in eine modernisirte Peyrer'sche Präadamitenhypothese das Entkommen aus jenem Dilemma zu versuchen, zumal da die Ausführung, die ein geistvoller englischer Schriftsteller diesem letzteren Versuche vor Kurzem hat angeeignet lassen, immerhin an nicht wenigen erheblichen Mängeln und Schwierigkeiten leidet <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Ich beziehe mich hier auf das bereits oben erwähnte Werk: *The Genesis of the Earth and of Man* (Lond. 1860) und auf meine Anzeige desselben im *Theol. Literaturbl.* 1861, Nr. 5.

## Luther's Lehre bis zum Jahre 1517 mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach dem Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander.

Von Repetent D. Harries in Göttingen.

---

Die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, nach der Wiedererlangung des göttlichen Wohlgefallens ist ein Problem, an welches das religiöse Bedürfniß schon in der vorchristlichen Zeit, wenigstens da überall, wo es zu größerer Klarheit und Kraft gelangte, sich gewiesen fühlte. Will doch frommer Sinn Lebensgemeinschaft mit Gott; Gottes Leben mit dem eignen Leben in Einigkeit zu wissen, das ist der Nerv alles religiösen Strebens. Indem aber der klarere und lebendigere fromme Sinn das Auge nicht verschließen kann vor der störenden Macht der Sünde, muß er sich getrieben fühlen, das durch sie gestörte Gemeinschaftsverhältniß mit Gott wiederherzustellen. Darum drängt sich schon vielfach in der vorchristlichen Zeit deutlicher oder heimlicher, rascher oder langsamer der Trieb nach Versöhnung mit Gott hervor. Das Christenthum als die Erfüllung und Vollendung aller Religion hat die Wahrheit jenes oft so peinvollen und in seiner Fruchtlosigkeit unbefriedigten Strebens bestätigt, indem es seine Erfüllung wurde. Doch noch ein viel Größeres gilt hier: das Christenthum hat nicht nur die Wahrheit desselben bestätigt, es hat diese Wahrheit zuerst und allein zur rechten vollen Wahrheit gemacht. Wohl wird schwerlich eine außerchristliche Religion gefunden werden können, der das Moment der ersehnten Erlösung ganz fremd wäre, aber keine von ihnen ist die Religion der Erlösung selbst, in keiner ist die Erlösung der Mittelpunkt und die Alles treibende Kraft; kein volles Recht hat Schleiermacher's Wort <sup>1)</sup>, daß „nur im Christenthum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden

---

<sup>1)</sup> Vgl. den christl. Glauben, 4. Ausgabe, §. 11, S. 73.

ist." Darum ist in diesem die Frage nach der Rechtfertigung vor Gott die erste Frage, die es in den Herzen zu wecken sucht und auf sie die rechte und genügende Antwort geben zu können, das ist die erste Verheißung, mit welcher es Jedem nahe tritt. Treibt aber in Wahrheit die herzliche Sehnsucht nach Gemeinschaft mit dem Gott des Guten, verbunden mit einem Schmerz über die Sünde, welcher sie, weil sie Sünde ist, nicht weil sie Uebel bringt, haßt, also ein Schmerz, der unter keiner Bedingung Freude an der Sünde sein möchte, mit einem Wort, treibt lautere Bußgesinnung zur Frage nach der Wiedererlangung des göttlichen Wohlgefallens, so muß zugleich auch die Tendenz auf die völlige Reinigung und Heiligung des Lebens mit gesetzt sein. Und eben hier nun thut sich die Frage nach dem Verhältniß beider Seiten auf, der Rechtfertigung und der Heiligung, hier muß sie von Jedem gelöst werden, der den Heilsweg geht, sei es nun nur in praktischer Weise, oder auch im Fortschreiten zur theoretischen Erkenntniß, zur bewußten, festen Entscheidung zwischen verschiedener möglicher Stellung beider zu einander. An dem Resultat dieser Entscheidung hängt wesentlich die Gesundheit, Frische und Energie des ganzen religiösen Lebens.

Denn das zunächst ergiebt sich leicht, daß beide Seiten, Rechtfertigung und Heiligung, untrennbar zusammen geschlossen vom religiösen Bedürfniß gefordert werden <sup>1)</sup>. Wie sollte auch eine Rechtfertigung gewollt werden können ohne Heiligung? eine Entlastung von der Schuld begangener Sünde, eine Hineinstellung in göttliches Wohlgefallen ohne das neue Princip des gottgemäßen Lebens? Ja, wenn ein Menschenleben nur aus einzelnen, aber zerrissenen Thaten bestände, wenn eines Menschen That in solcher Weise an die Einzelheit des Raumes und der Zeit gebunden wäre, daß sie bei dem Dahinschwinden dieser ihrer äußeren Verwirklichungsformen keine andere Wirklichkeit in ihm hätte, als nur in der Erinnerung an sie als eine geschehene, so könnte man es ausdenken, daß nur eine Vergebung der Schuld gefordert werden müßte, durch diese schon genug geschehen sei. Aber Dank der Güte seiner ethischen Ausstattung ist der Mensch nicht ein solches Kind des flüchtigen Augenblicks, die vollbrachte That geht so wenig dahin mit dem Wechsel von Raum und Zeit, hat Gegenwart in ihm so wenig nur in der Erinnerung, daß vielmehr ihre Spuren

<sup>1)</sup> Vgl. Schleiermacher a. a. O. §. 107.



geblieben sind in der durch sie zu immer neuer Kraft erstehenden und anwachsenden bösen Beschaffenheit, in einem habitus, der zu neuem actus fortzuschreiten stetig strebt. Darum ist aber ein Streben nach Vergebung der Sünde und ihrer Schuld, das nicht unmittelbar das Streben nach Heiligung des Lebens in sich schließt, ebenso unlauter, wie seine Erfüllung unnütz wäre und unmöglich ist. Unlauter, denn die Sehnsucht nach Vergebung der Schuld könnte nicht getragen sein von wirklichem Leid über die Sünde, wirklicher Liebe zum Guten, wenn die Neugestaltung des Lebens, die Ueberwindung der habituell gewordenen Sünde gleichgültig bliebe. Unnütz wäre seine Erfüllung, denn was sollte eine Entlastung von Schuld, wenn die Quelle neuer Schuld unverfugt und ungehindert bliebe? Zu einem Scheingeschenk fänke die Vergebung der Schuld herab, eine Danaidenqual bliebe das Leben. Aber auch unmöglich wäre die Erfüllung jenes Strebens; lassen sich nämlich die aktuellen Aeußerungen des Lebenszustandes von diesem selbst gar nicht losreißen, so muß auch weiter gesagt werden, daß das Wohlgefallen Gottes gar nicht über jenen ruhen könnte, ohne daß auch dieser in dasselbe göttliche Wohlgefallen hineingestellt wäre. Steht aber ein Lebenszustand principiell unter dem Charakter der Sünde, so kann kein Gott, der das Gute lieb hat und für das Gute eifert, an ihm Gefallen haben <sup>1)</sup>. Darum kann auch das fromme Bedürfnis sich nie befriedigen bei einer Rechtfertigung ohne Heiligung. — Aber bei dem Umgekehrten etwa? bei einer Heiligung, mit der in keiner Weise das Moment der Rechtfertigung zusammen geschlossen

---

<sup>1)</sup> Es ist hier nicht der Ort, die Consequenz dieses Satzes für die Rechtfertigungslehre zu verfolgen. Es sei nur kurz angedeutet, daß der Verf. die aus ihm sich ergebende Folgerung nicht schent. Nicht nur der Satz hat sein Recht; Gott rechtfertigt den Menschen, obgleich derselbe sündig ist; sondern als nothwendige Ergänzung muß der andere hinzutreten: Gott rechtfertigt nur den Menschen, der wirklich gerecht ist; Gott kann im Christenthum den Menschen nur so ansehen, wie er wirklich ist. Die einseitige Behauptung des ersten Satzes gehört in die vorchristliche, näher, in die Zeit des Judenthums; im Christenthum wird gar Nichts bedeckt und übersehen; das eben ist die Freude des Christenthums, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott ein aufgedecktes und freies, und doch zugleich ein friedliches und seliges ist; das eben ist die Macht und der Reichthum des rechtfertigenden Glaubens, daß in ihm der Mensch in reale Gemeinschaft mit Christo versetzt dadurch sofort unter dem Charakter Christi steht; Christus aber kann nicht gedacht werden ohne die Macht über die Versöhnung und Erlösung. Im weiteren Verlauf unserer einleitenden Betrachtung werden noch einige weitere Andeutungen über diesen Punkt sich finden.

wäre? Auch das ist undenkbar. Denn nur durch dieselbe Verken-  
nung der Würde und Hoheit des Ethischen wie der Natur des Men-  
schen würde es geschehen können. Es gilt auch hier, daß die be-  
gangene That keine vergangene ist, sie haftet am Menschen und weiß  
ihn bei sich festzuhalten nicht nur in den Spuren, die sie zurückließ  
in der sündigen Beschaffenheit, sie lebt in seiner Erinnerung als eine  
sündige und beweist ihre Gegenwart ebenfalls im Bewußtsein der  
Schuld. Nur ein stumpfer und oberflächlicher Sinn kann fromm sein  
wollen und zugleich das Schuldgefühl verkennen. Wie sollte denn  
gar eine Heiligung des Herzens und Lebens gesucht werden können,  
ohne daß die Gottwidrigkeit der Sünde gefühlt wäre? wie sollte in  
der Heiligung der Sinn für das Unheilige immer feiner und schärfer  
werden können, ohne zum Bewußtsein der Schuld zu gelangen? Oder  
wenn das Schuldgefühl mitgesetzt und rege ist, wie kann ein sicher  
fortschreitendes und fröhliches neues Leben gedacht werden, wenn statt  
der treibenden Kraft des erfahrenen göttlichen Wohlgefallens die hem-  
mende Macht des scheuen und furchtsamen Herzens da ist? <sup>1)</sup> Wie  
das Streben nach einer Rechtfertigung ohne Heiligung ein eitles und  
unfrommes wäre, so würde eine Heiligung ohne Rechtfertigung eben-  
sowohl eine Unwahrheit und Unmöglichkeit sein.

So hat es sich denn auch dem religiösen und speciell dem christ-  
lichen Bewußtsein nie verbergen können, daß Rechtfertigung und  
Heiligung beide eng zusammen geschlossen gefordert werden müssen.  
Doch aber mußten wir oben sagen und haben es jetzt zu erklären,  
daß die Forderung beider Momente für die Heilserlangung noch nicht  
die Gesundheit und Kraft des religiösen Bewußtseins und Lebens  
sichert. Es handelt sich um die Stellung beider zu ein-  
ander; darin aber stehen im Allgemeinen zwei verschiedene Auf-  
fassungen der Heilserlangung sich gegenüber. Denn entweder kann  
eben durch die allmählig fortschreitende Heiligung des Lebens die Recht-  
fertigung gewollt und gesucht werden, oder als das Erste, Principielle  
wird die Rechtfertigung gewollt und gewußt, auf Grund von ihr aber  
das Leben der Heiligung. Wie verhängnißvoll und gefährlich jene  
Stellung beider Momente für das Christenleben werden muß, ist nicht  
schwer zu sehen. Denn soll durch die Heiligung des Lebens die Recht-

---

<sup>1)</sup> Das heißt nach Schleiermacher's Ausdruck: Wie kann es eine Auf-  
nahme in die Gemeinschaft der Vollkommenheit Christi geben ohne eine in die  
Gemeinschaft seiner Seligkeit?

fertigung erworben werden, wo bleibt die Freude des Christenthums? wo bleibt die frohe Botschaft? Ein Gesetz, ein neues, scharfes, forderndes Gesetz wird das Christenthum, seine Freude wie die Freude des Träumenden, der zu essen und zu trinken glaubt, mit dem Traum ist sie dahin und ungestillt des Erwachenden Hungern und Dürsten. So ist das Christenleben, das angezogen, gefesselt von der heiligen Schönheit des Lebens Christi, gefangen genommen von der Klarheit und Wahrheit seiner Worte nach dem Einen trachtet, gleichgestaltet zu werden nach dem Bilde Christi, darin den versöhnten Gott sich zu erarbeiten. Denn der Kraft und Güte des natürlichen Menschen ist zu viel zugetraut, wenn es für ihn genug sein soll, in Christo das Ideal des eigenen Lebens vor sich hingestellt zu sehen und es nun gilt, zur Harmonie mit diesem Ideal die eigene Wirklichkeit zu führen. Darum aber muß schon überhaupt dieser Heilsweg das Licht einer tieferen Erfassung der Sünde und des Guten scheuen, würde doch eine solche sofort sein Ungenügen aufdecken. Und wie traurig und verheißungsarm wäre ein so geartetes Christenleben! Aus dem Unfrieden und der Leere des Eignen soll der Friede und die Erfüllung geschöpft, das Gefühl der Schuld, das doch jede Liebe zu Gott und jedes fröhliche Leben in Gott hemmt und lähmt, soll erst durch Liebe zu Gott und durch heiliges Leben getilgt werden. Auf das Eigne sieht sich der Mensch gewiesen und im Eignen tritt ihm immer wieder die sich regende, drohende und oftmals siegreiche Sünde zusammen mit dem nie ganz und gründlich weichenden Schuldgefühl entgegen; woher soll da die Sicherheit und Frische des Christenlebens kommen? Es ist ein Streben, ein Vorwärtsringen, dem die Ruhe und der Friede fehlt. — Ganz anders stellt es sich da, wo die Rechtfertigung als das Principielle gewußt wird, wo in ihr das Ziel, die Gott wohlgefällige Stellung des ganzen Menschen, schon am Anfang der Entwicklung in realer Weise gegenwärtig ist, wohl freilich zunächst in objectiver Form, aber doch als ein in seiner Objectivität, in seiner Fertigkeit und Ganzheit schon subjectiv Angeeignetes, da, wo Christus vor Allem als der durch sein objectives Werk Versöhnende gewußt und mit dem objectiven Christus nicht nur ein Gedankenbild, sondern ein neues, seliges Leben der Mittelpunkt und die innerliche Erfüllung des menschlichen Lebens geworden ist. Hier darf aus dem Frieden und der Fülle des Anfangs die Entwicklung geschöpft werden; nicht auf die Güte des Eignen, nicht auf das eigne Ringen nach dem Leben Christi traut der im paulinischen Sinn Gerechtfertigte, sondern

er weiß in dem Christus, der ihm durch den Glauben eigen geworden ist, die Versöhnung mit Gott, darum den Frieden mit Gott. Er weiß aber auch die Befreiung von aller sündigen Beschaffenheit als etwas nicht nur seinem Streben Vorgestelltes, auch nicht nur als etwas durch hülfreiche That Christi Gewährleitetes, sondern als etwas schon reell, wenn auch nur in principieller Realität, Gegebenes und Gegenwärtiges.

In der Verschiedenheit dieser beiden Auffassungen der Heilsaneignung liegt der wichtigste Unterschied in dem religiösen Leben, wie es einerseits von dem römischen Katholicismus, andererseits von dem evangelischen Protestantismus gewollt und geboten wird. Darum treten uns auch die oben angedeuteten Gefahren vielfältig bei jenem entgegen. Das freilich wäre zu Viel gesagt, daß das Bewußtsein und die Behauptung des objectiven Versöhnungswerkes Christi und der Bedeutung desselben als eines objectiv uns Anzueignenden ihm ganz abhanden gekommen wäre, aber wirkliche Bedeutung hat es ihm doch vorwiegend nur für eine in der Taufe erlangte Gnade, die stets wieder verloren wird. In seinem bewußten religiösen Leben ist der Mensch an sich selbst gewiesen und an das christliche Gesetz, wie es die mütterliche Kirche ihm nahe bringt und auslegt. Durch die Heiligung des Lebens soll Gottes Wohlgefallen erarbeitet werden, weil aber darin nicht aus der Fülle des mit neuem Lebensprincip erfüllten Herzens geschöpft werden kann, darum heftet dieser mittelalterliche Pelagianismus den christlichen Sinn an das äußerliche Werk und seine Güte. Es sinkt ihm das Sittliche hinab zu dem Range des bewußtlos Natürlichen, von gewissen Werken behauptet er, daß sie an sich selber schon die Herrlichkeit des sittlich Guten, ja vor Gott Verdienstlichen haben, so daß es nur der äußeren Zusammenfügung menschlichen Lebens mit ihnen bedürfte, dadurch schon menschliches Leben ein Gott wohlgefälliges würde. Hatte man aber in solcher Weise der Würde und Hoheit des Ethischen das Fundament entzogen, so bedurfte es nur noch eines recht hohen Begriffs von der Güte des natürlichen Menschen und es gelang, an die Verwirklichung einer Heiligung zu glauben, durch welche das Wohlgefallen Gottes erworben wird. Man vergaß gerne die wahre Herrlichkeit des Guten, nahm es leicht mit der inneren Zuständlichkeit des Menschen und ließ außer Acht, daß den äußerlichen Handlungen ein Werth vor Gott nur so und insoweit innewohnen kann, als die in ihnen lebende und sich bethätigende innere Zuständlichkeit gut oder böse ist. Wohl war es ein leichter Weg für die Heilserlangung des Menschen, der dadurch gewonnen wurde, doch



aber andererseits ein nie befriedigender, nie sicherer und wahrhaft heilsamer.

Aber konnte sich die mittelalterliche Kirche bei solcher Stellung der Rechtfertigung und Heiligung zu einander nicht selbst auf Augustin stützen? Zum Theil konnte sie es. Hatte doch auch dieser zu klarer Erfassung der paulinischen Rechtfertigungslehre hindurchzudringen nicht vermocht. Die Gerechtmachung (*justificatio*) galt ihm schlechtweg als die Heilung des inneren Seelenschadens durch allmähliche Infusion göttlicher Heilkräfte in das Leben des Menschen. Aber mochte auch die scholastische Auffassung der Rechtfertigung darin ihm ähnlich sein: wie verschieden war doch auf beiden Seiten die nähere Begründung und Betrachtung der Heilsaneignung, wie verschieden die ganze Art des religiösen Sinnes! Augustin war ausgegangen von der schmerzlichen Erfahrung des eigenen sündigen Verderbens, des eigenen Unvermögens, das Heil zu erarbeiten, ihn bewahrte eine seltene Demuth und Tiefe des frommen Bewußtseins vor aller Ueberschätzung der eigenen Kraft, vor allen Gedanken an eigene gute oder gar verdienstliche Werke, durch die Gottes Wohlgefallen zu erwerben sei. Gott selbst muß Alles thun, das ist der eine Ton, der überall bei ihm der lauteste ist, Gott rechtfertigt den Menschen, indem er ihn heiligt. Und in dem Bewußtsein der Alles wirkenden und schenkenden Gnade hatte er einen festen Halt gefunden bei eigener Haltlosigkeit. Augustin wußte von einer Festigkeit, Stetigkeit, Freudigkeit des religiösen Bewußtseins und Lebens, er wußte zu schöpfen aus einer objectiven Fülle des Heils, die in den Anfang der Entwicklung hereingenommen werden sollte. Diese Art des christlichen Bewußtseins, wie sie echt evangelisch ist, hatte er durch sichern Tact seiner Erfahrung klar erkannt; nur sie recht zu deuten gelang ihm nicht: es war die bedauernswerthe Consequenz eines oft zu abstracten Denkens, eines Denkens, das die Bedeutung und Art des Ethischen nicht in voller Kraft und Klarheit erfaßt hatte, die ihn jene Festigkeit und Sicherheit wie des Anfangs, so der ganzen Entwicklung nicht in dem durch freien Glauben ergriffenen und angeeigneten Christus, also nicht in einer von Heiligung zu unterscheidenden, ja für sie erst grundlegenden Rechtfertigung, sondern in einem ewigen, starren, unwandelbaren, von allem Wechsel menschlicher Schwachheit unabhängigen Vorsehungsrath Gottes finden ließ. Hat Gott nach seinem Rath die Gerechtmachung des Menschen beschlossen, so setzt er sie sicherlich durch. Freilich die Rehrseite dieses Gnadenrathschlusses war Gottes Rath, einen Theil der Menschheit

nicht zu erlösen, und wie mußte dadurch wieder jene Sicherheit und Festigkeit problematisch werden! Denn woher anders sollte die Gewißheit des Heils kommen, als von dem Blick auf die innere Erneuerung des eignen Lebens? Das aber war wieder ein schwankender Grund, der einem angefochtenen Gemüth nicht genügende Sicherheit bieten konnte. Wie sollte da in wirksamer Weise der zweifelnden Frage begegnet werden, ob das Streben nach dem Guten durch das *donum perseverantiae* in Gottes Rath wirklich seine Begründung und Festigkeit erlangt habe und erlangen werde? Mit dem Schwanken der eigenen Entwicklung mußte die Heilsgewißheit selber schwankend werden <sup>1)</sup>. Aber von welcher Tiefe und Demuth des religiösen Sinnes zeugt doch diese Anschauung Augustins! Ganz anders die mittelalterliche Kirche: sie kannte nicht mehr solche Tiefe und Demuth des religiösen Sinnes, auf des Menschen Seite, auf des Menschen Thun und Laufen legte sie das Hauptgewicht im Christenleben, darum konnte sie wohl von Menschenwerk und -verdienst viel Großes denken, um so weniger aber Festigkeit und Befriedigung des religiösen Bedürfnisses aufweisen oder gewähren.

Auch die edelste Blüthe der mittelalterlichen Kirche, die deutsche Mystik, hat bei aller Energie des religiösen Bewußtseins den Schaden nicht gründlich heben können. Kam sie auch in einigen ihrer vorreformatorischen Vertreter der späteren reformatorischen Betonung des objectiven Werkes Christi und des rechtfertigenden Glaubens als des Primären, für das ganze Christenleben Grund und Sicherheit Gewährenden sehr nahe (wir erinnern an Johannes Wessel), so übertraf sie darin doch eigentlich schon sich selbst; blicken wir auf ihre Grundrichtung, so muß gesagt werden, daß sie den Schaden nicht gründlich überwunden hat. Wohlthuend und ergreifend ist ja in ihr die mächtig aus dem Jammer des veräußerlichten Lebens, aus dem Ungenügen an einer darin sich tröstenden und spreizenden innerlichen Leere und Hohlheit hervorbrechende Innigkeit des religiösen Sinnes. Der Mensch besinnt sich wieder über dem Bedürfen seines Herzens, Gott selbst will er haben, mit ihm in lebensvolle Gemeinschaft treten; ohne das erreicht zu haben, glaubt er den Frieden und die Ruhe des Herzens ferne. Da will er Nichts mehr wissen von eigner Trefflichkeit und der eignen Werke Herrlichkeit und Verdienst, er kann sich

<sup>1)</sup> Vgl. Dieckhoff in der theolog. Zeitschrift 1860, Heft I.: Augustins Lehre von der Gnade S. 110.

selbst nicht bessern, denn gerade die Sucht des Eignen, das Trauen und Bauen auf das Eigene fühlt er in sich als die wahre Sünde, als die Wurzel der Trennung von Gott. Darum sieht er sehnsüchtig hin auf den Einen, in welchem Eigensucht nicht war, in welchem Gott vermenscht und darum der Mensch vergottet wurde, es immer wieder werden kann und soll. In ihm, in Christus, sieht er das heilige Ideal des eignen Wesens und Lebens, darum auch das Ideal des eignen Friedens; ihm nachzueifern gilt es, des Eignen sich zu begeben, sich selbst zu entleeren und dahinzugeben, damit in der Stille und Schweigsamkeit der Gottleidenden Seele Gott selbst sein Werk haben könne. Welch' ein Contrast ist zwischen dem äußerlichen Wesen der damaligen Kirche und der Innerlichkeit dieser Mystik! Die Macht, die sie über jedes tiefer greifende und wahrer fühlende Gemüth haben mußte, ergiebt sich leicht. Aber mochte denn auch sehr Großes in dieser Mystik erreicht sein, eine starke Ueberwindung der Irrsale der kirchlichen Lehre von der Heilserlangung konnte von ihr nicht kommen. Sie ist das jenem äußerlichen Pelagianismus entgegengesetzte Extrem und muß den Weg aller extremen Ueberspannung gehen, muß in sich den Pelagianismus bergen, den sie überwinden will. Vom Aeußerlichen weist diese Mystik in das Innerliche, von der äußerlichen Entleerung von bösen und widerkirchlichen Handlungen in die innerliche Entleerung vom Eigenwillen, von der äußerlichen Erfüllung mit guten verdienstlichen Werken in die innerliche Erfüllung mit dem theilweise auch wieder physisch vorgestellten Göttlichen, Ethischen, Guten. Glaubte der kirchliche Pelagianismus keine objective, einmal durch Christum vollbrachte Versöhnung mit Gott für die Zeit nach der Taufe, keine aller Gott wohlgefälligen Entwicklung vorausgehende Rechtfertigung durch den Glauben zu bedürfen, sondern eine genügende subjective Versöhnung schaffen zu können, so erreichte auch diese Mystik nur die Nothwendigkeit einer subjectiven Versöhnung. Sie begnügt sich mit dem Beispiel und Vorbild Christi, mit der dadurch gewirkten Anregung zur Selbstentleerung des Menschen, darin hat sie sich noch nicht genug ethisch vertieft; sie hält noch zu hoch von den Kräften des natürlichen Menschen, wenn das anregende Beispiel Christi ihr genugsam scheint, um den Menschen zu einem Gott wohlgefälligen Stande zu führen. Die deutsche Theologie sieht die Herrlichkeit des Lebens Christi ausschließlich in der vollendeten Verwirklichung der frommen, guten Gesinnung; ihr besteht die Freude des Evangeliums darin, daß an dem vorbildlichen Leben Christi die eigne innere Erneuerung des Menschen

sich außerbaut, keinen Glauben kennt sie, der mit der ersten Ergreifung Christi ihn schon ganz haben könnte und darin ein objectiv fertiges Heil, vielmehr Christum hat der Mensch nur insoweit, als in ihm Christi Leben ein subjectiv ausgewirktes geworden ist.

Christi Leben ist da, damit es nachgelebt werde, damit es kraft seiner Liebenswürdigkeit eine solche Anziehung auf den Menschen übe, daß es nimmer von ihm gelassen werde <sup>1)</sup>. Erst durch die Uebung guter, Gott wohlgefälliger Werke will der Pelagianismus, und erst durch die an Christus gelernte Selbstentleerung und das kräftige, erfolgreiche Streben nach dem Leben Christi will die Mystik Gottes Wohlgefallen und eignen Frieden erwerben. So hat auch die Mystik es verkannt, daß ebenso gut wie ein rechtes Thun gewisser Werke, auch das Aufgeben alles Eignen und die Hinwendung des ganzen Lebens zu Gott für den Menschen unter der Sünde und Schuld nur möglich ist, wenn vor Allem das zu Gott hin fröhliche Herz kraft einer objectiven, durch den Glauben nur anzueignenden Versöhnung da ist. Der Friede mit Gott ist eben die Voraussetzung, weil die einzige Kraft der ethischen völligen Kreuzigung und Auferstehung mit Christo, er ist nicht nur das Produkt der letzteren. Darum kennt auch diese Mystik keine Festigkeit und Gewißheit des religiösen Lebens, sie kennt nur ein ruheloses Streben, ein stetiges Alterniren des Menschen zwischen Hölle und Himmel. So mag sie denn auf die gänzliche Entleerung von allem Eignen dringen, diese Selbstentleerung bleibt das Subjective, bleibt die gute Beschaffenheit des Menschen, durch die allein er Gottes Wohlgefallen soll erlangen können. So steht sie principiell mit dem kirchlichen Pelagianismus in derselben Art des religiösen Lebens; beide unterscheiden sich gewissermaßen wie feinerer und groberer, edler und unedler Pelagianismus.

Die Reformation nun hat naturgemäß von der Frage nach dem Wege der Versöhnung mit Gott ihren Ausgangspunkt genommen, und ihre so viele Gemüther fesselnde Macht ist wesentlich darauf zu-

---

<sup>1)</sup> Vgl. Theologia deutsch, herausg. von F. Pfeiffer, Stuttgart 1851, S. 96, Cap. 45: „Wer Kristi leben weiß und bekennet, der weiß und bekennet auch Kristum. Und hinwiderumb: wer das leben nicht bekennet, der bekennet auch Kristum nit, und wer an Kristum gloubet, der gloubet, das sin leben das aller edelste und beste leben si, das je wart, und wer des nit gloubet, der gloubet an Kristum auch nit. Und als vil Kristi leben in einem menschen ist, als vil ist auch Kristus in im, und als wenig des einen, als wenig auch des andern.“



rückzuführen, daß sie auf Grund richtig erkannter Heilsordnung, auf Grund richtiger Erfassung der Stellung von Rechtfertigung und Heiligung zu einander die Wege eines gesunden, befriedigten, lebensfrischen religiösen Lebens wieder öffnete. Nur das mächtige Drängen des nach Heil dürstenden Herzens war die Macht, die Willigkeit und Muth gab, aus den engen Umschlingungen einer Kirche sich zu lösen, die nach so manchen Seiten hin den Namen der mütterlichen verdiente, doch aber in Selbstgefälligkeit und Selbstüberhebung es vergessen hatte, daß sie nicht Alles sein durfte und konnte, nicht bei sich selbst festzuhalten hatte die Gemüther im Gehorsam ihrer Gebote, sondern vielmehr zu Christus selbst und zu einem freien, in ihm gewissen Heilsleben zu führen hatte.

Luthers Entwicklung war ja, wie lange schon erkannt und oft ausgesprochen ist, ebenso bedeutsam für die innere Ueberwindung des verkehrten, von der Kirche empfohlenen Heilsweges, wie auch eine treffliche Bereitung für die reformatorische Verwerthung der erkannten Wahrheit. Auf Jenes haben wir mit wenigen Zügen hinzuweisen. Schon in jener frühen Knabenzeit, wo die strenge Leitung und Zucht der einfachen, frommen Eltern des Knaben religiösen Sinn weckte und anregte, merken wir den Sinn seines frommen Lebens, der durch spätere Führungen gereinigt und gekräftigt zur reformatorischen Heils-erkenntniß ihn führen sollte. Denn auch er wurde nach seinem eignen späteren Zeugniß dazu angehalten und gelehrt, durch die eignen Werke zu büßen für die Sünde und Christum, den strengen, fast unerbittlichen Richter, zu versöhnen. Darin fühlte er sich auf der einen Seite gebunden, daß er nicht lassen konnte vom Suchen nach Heil, auf der andern aber ruhte es wie eine Last und Pein auf ihm, daß er sich immer fürchten mußte vor Gott. Es geschah aber aus der Ursache, sagt er später, denn ich wußte nicht, daß die Furcht sollte mit Fröhlichkeit und Hoffnung vermischt werden, das ist, ich wußte nicht den Unterschied zwischen unseren und Christi Werken. Luther will der Versöhnung mit Gott gewiß und fröhlich werden. Gerade dieser energisch fromme Sinn, verbunden mit kindlicher Pietät und strengem sittlichen Ernst, hat ihn festgehalten bei der Kirche, nie konnte er vergessen, was er ihr verdankte, an sie und ihr Wort klammerte er sich für die Befriedigung seines Heilsbedürfnisses. Darum hat er den Heilsweg der mittelalterlichen Kirche gründlich durchleben müssen, um von ihm sich zu lösen und durch die Gerechtigkeit des Glaubens das zu finden, was er dort vergeblich suchte. Eine ernste, oft finstere

religiöse Stimmung hat ihn durch seine Erfurter Studienjahre hindurch begleitet; und ein übermächtiger Augenblick wußte dem widerstrebenden Luther ein Mönchsgelübde abzapressen, in welches er, so sehr es auch in seiner ganzen Entwicklung reichen Anknüpfungspunkt findet, dennoch sein ganzes Herz zu legen nicht vermochte. Luther will nun ein frommer, andächtiger und gottfürchtiger Mönch werden, darin giebt er sich ganz in die Zucht der Kirche, auf den Weg, den sie vor allen anderen pries als den sicheren Weg des Heiles. Was er gesucht, hat er nicht gefunden. Mögen wir ihn bisweilen auch in die eitlen Träume von Mönchshoheit und besonderer Mönchsgerechtigkeit versunken sehen, es war nur die kurze Abspannung und Ruhe, die ebenso sehr eine Frucht des unter beständiger innerer Dual sich beugenden und fast gebrochenen Herzens war, wie sie auch für neue Mühsale des Ringens nach Gerechtigkeit immer wieder Anlaß wurde. In alles Dunkel und alle Zweifel eingehüllt lag in seiner Seele die Frage nach der Versöhnung, nach Frieden mit Gott. Nicht die Schrift, die er eifrig liest und sich einprägt, vermag sofort zu helfen, er liest und betrachtet sie durch das Auge der Mönchsgedanken; nicht die antieiferer evangelischer Anschauung doch so reiche Theologie Augustins kann seinen Geist schon befreien, zu verschiedene Elemente einigte sie in sich, förderte sie auf der einen Seite, so hatte sie wiederum Anderes, das seine Verwirrung stärken und halten mußte; nicht die edle Mystik des Staupitz vermag rasch seinen inneren Sinn zu klären, sie ist zu fremd seinen Gedanken und muß in ihrem Einfluß sich gehemmt sehen durch Gegenwirkungen von Seiten der Kirche und ihrer Scholastik. Luther war fest verwirrt und verstrickt in die Heilsanschauung der Kirche. Nur sehr allmählig und unter schweren Mühen beginnt er die fröhliche Seite des Evangeliums, vor Allem den Unterschied von Gesetz und Evangelium verstehen zu lernen. An der Hand der unermülich im Herzen bewegten Schriftworte von der Gerechtigkeit gelangt er zur Erkenntniß der aus Gnaden dem Glauben an Christus geschenkten Gerechtigkeit Gottes, darin bahnt sich für ihn die Entwirrung und Befriedigung seiner jahrelangen religiösen Verwirrung und Unbefriedigung an.

So hat Luthers ganze Entwicklung ihn auf die brennendste Frage jedes frommen Sinnes gewiesen, auf die Frage nach der Versöhnung mit Gott, nach dem Frieden und Wohlgefallen Gottes. Auf diese Frage die genügende Antwort zu finden, das ist das Streben, das für die ganze Geschichte seines inneren Ringens und Suchens die

treffende Ueberschrift ist. Frieden verhiess die Kirche durch ihren Heilsweg und sie nahm Luthern in ihre Zucht, aber ihre Zucht wurde ihm zur allmählichen Lösung von ihrem Heilsweg, von einem Heilsweg, der auf einen Sinn voll tiefer Demuth und ernststen Heilsverlangens nicht berechnet war. Hat Luther aber, was er suchte, mehr und mehr im Vertrauen auf die freie Gnade Gottes in Christo gefunden, so wird man nicht leugnen können, daß wir in seiner Entwicklung es nicht verstehen würden, wenn er sich beruhigt hätte bei einem Heilsweg, der den Blick auf irgend eine eigne Güte und Trefflichkeit des Menschen richtete, wir werden erwarten, daß das Verzagen am Eigenn, das Vertrauen auf Gottes Werk der Grund seiner Heilserkenntniß wurde. Mit diesem Vorurtheil werden wir an die erste uns überlieferte Lehrgestaltung Luthers hinzutreten müssen. Aber auf der andern Seite ist es ebenfalls nicht schwer zu sehen, daß mit kräftiger Hervorhebung des göttlichen Heilswerks und mit dem Mißtrauen in alles eigne Werk noch nicht die Richtigkeit des Resultats entschieden ist. Hatte doch auch die deutsche Mystik bei aller Betonung des Werkes Gottes und der Selbstentleerung des Menschen ein heilsames Christenleben nicht gewinnen können. Und Augustin, wie entschieden er auch das Gewicht legte auf die Alles wirkende Gnade Gottes, wir haben schon angedeutet, daß doch auch er durch seine Heilslehre die Festigkeit und Sicherheit des Christenlebens nur scheinbar gewährleistet hat. Luther ist sehr allmählig zu voller Befriedigung gelangt, sein Lehrmeister war neben der Schrift besonders auch Augustin und die Mystik, und schon dem flüchtigen Blick kann es sich nicht verbergen, wie nahe er in dieser ersten Zeit mit Ausdrucks- und Anschauungsweisen Augustins und der Mystik sich berührt. So ist die Frage nahe gerückt, ob es Luthern schon in diesen Jahren gelungen ist, das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander in solcher Weise zu bestimmen, daß in Ueberwindung der gefährlichsten Einseitigkeiten der Lehre Augustins und der Mystik die neue Bahn evangelischer Heilserkenntniß uns deutlich entgegentritt. Indem aber die folgende Untersuchung für die Beantwortung dieser Frage einen Beitrag liefern möchte, wird sie es nicht umgehen können, vor Allem auf die allgemeineren Grundlagen und Voraussetzungen der betreffenden Lehrausschauung Luthers den Blick zu werfen. Denn wenn Lehren, wie diese über die Aneignung des Heils, überall schon eine deutliche Erkenntniß nicht finden können, es sei denn, daß ihre Hineinfügung in die allgemeinere Anschauung

von Gott und Welt, Sünde und christlicher Gnade dem Auge nicht verschlossen bleibt, so tritt für uns die besondere Schwierigkeit hinzu, daß unsere Erörterung sich mit derjenigen Entwicklungszeit Luthers zu beschäftigen hat, welche jedenfalls als eine Uebergangszeit bezeichnet werden muß. Vor allem für eine so geartete Aufgabe gilt die Forderung, das Einzelne in das Ganze hineinzustellen, damit im Lichte der Gesamtanschauung das Einzelne deutlich werde <sup>1)</sup>. Vor Allem

<sup>1)</sup> In der neueren Zeit hat sich in erfreulicher Weise der Blick auf genauere Erforschung der ersten Anschauung Luthers gewandt. So erschien in der „deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben“, 1852 (Nr. 17—19 und 27—30), in zwei Artikeln eine tüchtige Abhandlung von Dieckhoff über die erste evangelische Lehrauschauung Luthers. Diese hat darauf in der zusammenhängenden Erörterung desselben Verfassers über die Lehre Luthers von der Gnade (*Theologische Zeitschrift* 1860 und 1861) eine Ergänzung gefunden. In Bezug auf das Verhältniß der hier gegebenen Abhandlung zu jenen Arbeiten sei an diesem Orte nur Folgendes bemerkt: Die ersgenannte Abhandlung Dieckhoffs behandelt Luthers Lehre vom Glauben und zwar auf breiter Grundlage, indem die Voraussetzungen dieser Lehre zum Theil eingehend erörtert werden; darum wird es uns erlaubt sein, manches dort ausführlicher Behandelte kürzer und zusammenfassender darzustellen. Andererseits aber sind doch wichtige Voraussetzungen der Anschauung Luthers dort übergegangen, so schon die Frage nach dem Verhältniß des Ethisch-Guten zu Gott; Dieckhoff verweilt vorwiegend bei dem metaphysischen Verhältniß Gottes zur Welt. Ferner hat weder die frühere noch die spätere Abhandlung die über Augustin und die Mystik schon zum Theil weit hinausgreifende Bedeutung, welche Luther Christo für das Heilswerk beilegt, genauer darzulegen versucht. In Bezug auf die uns vorliegende besondere Frage aber giebt die frühere Erörterung nur kurze Züge zum Schluß, ohne daß das Gegebene der Anschauung Luthers genügend genannt werden kann; die spätere aber, obgleich sie mehr in diese Frage eingeht, hat doch eine wesentlich einheitliche Anschauung Luthers zu behaupten und zu begründen nicht vermocht, sie läßt einen Dualismus der herrschenden Macht des Augustinismus und der hie und da durchschlagenden neuen evangelischen Gedanken stehen, der doch, wie unsere Ausführung zu zeigen versuchen wird, an den Aussprüchen Luthers nur einen sehr relativen Halt hat. — Außerdem ist zu verweisen auf Köstlin's Artikel über Luther in Herzogs Real-Encyclopädie, der in kürzer, aber treffender Weise auch die frühere Lehre Luthers zeichnet, natürlich ohne dort sie eingehender behandeln zu können. — In Bezug auf Luthers Versöhnungslehre sei an das im vorigen Jahr erschienene Buch von E. F. G. Heib erinnert (*De opere Jesu Christi salutari quid Lutherus senserit, demonstratur atque illustratur*). Wir werden öfter Gelegenheit haben, auf Heib's interessante, meistens in kurze Darstellung reichen Inhalt zusammenfassende Arbeit Bezug zu nehmen, obgleich dieselbe die Zeitunterschiede in Luthers Entwicklung nicht besonders berücksichtigt, ihre Tendenz auch gar nicht dahin geht, über das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung selbst Erörterungen zu geben.



aber bedeutsam ist Luthers Anschauung von der Art und dem Werth des Ethisch-Guten überhaupt. Kann doch jede tiefere Erfassung der Sünde und Schuld, wo sie gewonnen, jedes ernstere und energischere Bewußtsein von dem Unrecht der Sünde nur durch das neu und voller erkannte Recht des Guten gewirkt werden, muß doch darum auch jede fortschreitende Erkenntniß von der Aufhebung des Gegensatzes gegen das Gute, von der Veröhnung und Rechtfertigung des Menschen, auf gleicher Vertiefung des religiösen Bewußtseins von der seinen Gegensatz aufhebenden Macht des Guten beruhen. Verflacht und entleert hatte die mittelalterliche Lehre den Begriff des Ethisch-Guten; auf's deutlichste trat dieser Mangel in der Theorie der Heilsaneignung an ein greüßes und das feinere sittliche Gefühl verlegendes Licht. Augustins Stärke lag ebenso wenig in einer heilsamen und tiefgreifenden Erfassung dieser für alle christliche Lehre so entscheidenden Seite; mochte er auch gegenüber der Scholastik durch ernstes Dringen auf Vertiefung des sittlichen Bewußtseins sich auszeichnen, besonders in Bezug auf die Anschauung von Gott selbst leidet seine Lehre an mangelhafter Betonung der Bedeutung des Ethisch-Guten. Die Mystik läßt in mannichfacher Weise denselben Mangel deutlich hervortreten, es sind zu sehr die alten physischen Kategorien, die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, des Sichtbaren und Unsichtbaren, die sie beherrschen, sie hält sich nicht frei von physischer Färbung des Begriffs des Guten selbst. Bei Luther finden wir die bestimmten Ansätze und Anfänge einer tieferen Erfassung der Natur und Würde des Guten schon in dieser Zeit. Freilich, zum Theil wenigstens, sind es nur Ansätze. Es läßt sich nicht ein bestimmter Punkt in seiner Entwicklung aufweisen, wo die Idee des wahrhaft Ethisch-Guten wie ein neugefundener Schatz mit erster, bewältigender Kraft das Herz ihm hinnahm und einen klaren Wendepunkt seiner Anschauung herbeiführte; Luther gehörte nicht zu den Naturen, die durch den plötzlich drängenden Gottesgeist wie im raschen Fluge zu lichten Höhen getragen werden, Luthers Weg war ein langsamer aber gründlicher, hat er eine Höhe erreicht, so hat er vorher erst in die Tiefe und das Dunkel hinabsteigen, und langsam hinaufklimmen müssen auf mühevолlem Wege, aber um desto sicherer und freudiger zu empfangen und zu halten, was er gewonnen. Allmählig und unvermerkt hat Gottes Gnade ihn geleitet zu neuer evangelischer Erkenntniß. Und auch daran wird man nicht Anstoß nehmen wollen, daß Luthers Anschauung vom Guten überhaupt, wie

sie in guten Anfängen schon in der ersten Zeit uns entgegentritt, doch nicht in nackter, mit den besonderen Fragen des Christenlebens und der christlichen Erkenntniß unvermischter Gestalt sich darstellt; zu klarer, zusammenhängender, systematischer Erkenntniß ist Luther eben noch nicht gelangt, seine Erkenntniß ist innig verschlungen mit den Erfahrungsthatfachen seines frommen Bewußtseins.

Es handelt sich aber besonders um das Ethisch-Gute in Rücksicht auf das Verhältniß Gottes zur Welt, wie dieses Verhältniß mit frommer Gesinnung nothwendig gesetzt ist. Nun muß aber vor Allem feststehen, daß eine ethische Gemeinschaft Gottes und der Welt nur möglich ist auf Grund der richtigen Unterscheidung beider. Wahres Gemeinschaftsverhältniß kann nur zwischen Zweien stattfinden, Selbständigkeit, Fürsichsein ist die Grundlage aller ethischen Gemeinschaft; man muß sich selber haben, seiner selbst mächtig sein, um dem Anderen sich hinzugeben und mitzutheilen, um in solcher Hingabe sich selbst neu und stark wieder zu finden. Hat doch Gott selbst dieses Grundgesetz aller ethischen Gemeinschaft mit starken Zügen in die Tafeln der Geschichte gegraben; Israel, das bereitet werden sollte für die Erfahrung der vollendeten Gottesgemeinschaft, mußte und sollte vor Allem erfahren, daß Gott der über der Welt Erhabene, sich selbst Genugsame und sich Behauptende, der in keiner Weise nach seinem Sein und der Fülle seines Lebens in die Welt Hineingebundene sei. Israel mußte vor Allem von aller heidnischen Vermischung Gottes mit der Welt losgerissen sein und bleiben, mußte darum auch das relative Fürsichsein der Welt erkennen. Was in der Kindheit Israels als ein unmittelbares Zueinander, ein kindlich unbefangener Verkehr von Gott und Welt im nahen Verkehr Gottes mit Abraham stattgefunden hatte und in den Erzählungen des Alten Testaments geschildert war, das sollte in neuer und höherer Weise gewonnen werden im Christenthum, aber darum mußte Israel unter der Zucht des Gesetzes den Gegensatz Gottes und der Welt, wie er an sich gottgeordnet ist, durch die Sünde aber in neuer und falscher Weise befestigt war, lebendig erkennen und erfahren. Wenn aber die Sehnsucht nach dem nahen Gemeinschaftsleben der patriarchalischen Zeit sich regte und nach Erfüllung fragte, da erst wies die Prophetie hinaus auf die kommenden Zeiten dauerhafterer, weil durch die Anerkennung des Gegensatzes hindurch gegangener Gemeinschaft der Welt mit Gott. Nur auf rechter Unterscheidung beider, Gottes und der Welt, ist rechte Gemeinschaft möglich.

Auf den ersten Blick kann es scheinen, als hätte Luther in diesem Punkt nur aufzunehmen gehabt, was die mittelalterliche Theologie schon lange gewonnen hatte und festhielt. Unleugbar stellt sich ja ihre Anschauung der ersten Betrachtung als getragen von scharfer Unterscheidung beider dar. Weiß sie doch kaum, wie sie genug den Gegensatz Gottes und der Welt spannen will. Fern von Vermischung beider sucht sie Gott zu behaupten als den überweltlichen, von aller Wandelbarkeit und allem Wechsel der Welt Freien und Fernen, als den schöpferischen Grund der Welt. Neigt doch darin die scholastische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt offenbar ihrer Grundlage nach zu jüdischer Einseitigkeit, zu deistischer Trennung Gottes von der Welt. Dieser metaphysischen Grundlage gemäß aber wird Gott auch auf ethischem Gebiet vor Allem als der heilige und strenge Hüter seines Gesetzes gedacht. Und doch, gerade weil diese Unterscheidung zur Scheidung wurde, zu einer Trennung beider, die nicht Raum ließ für ein lebendiges Gemeinschaftsverhältnis, so muß schon deshalb von ihr gesagt werden, daß sie weder wahr und tief noch auch irgend für ein inniges religiöses Bewußtsein befriedigend war. Wie konnte auch wohl eine solche Anschauung anders geboren werden als aus einem Bewußtsein, das unbekannt mit dem Drange wirklich frommen Sinnes nach lebendiger, persönlicher Gemeinschaft mit Gott, vielmehr des nahen Gottes nicht zu bedürfen wähnte und in falscher Selbständigkeit lieber bei sich selbst eine Güte und Herrlichkeit erdichtete, die doch wahrhaft fromm nicht sein konnte, Gott aber für die genommene lebendige Wirksamkeit eine schlechte Entschädigung zu geben suchte, indem sie ihn hineinbannte in die Schranken und Fesseln seiner absoluten äußerlichen Schrankenlosigkeit? Mußte denn nicht die Rückseite dieser Entschädigung die Schwäche Gottes sein, der ohne die Macht über sich selbst und über die Fülle seiner Herrlichkeit in einsame Fernen hinausgedehnt fremd bleiben mußte dem Leben der Welt? Wie sollte ein religiöses Bewußtsein, das in ungehemmtem Streben aus dem Dunkel des eignen Lebens nach dem lebendigen Gott sich zu sehnen begonnen hatte, befriedigt sein in dem Bewußtsein eines solchen Gottes? Und zumal das christliche Bewußtsein kann es nicht. Kann Religion schon an und für sich nicht gedacht werden ohne lebensvolle, persönliche Beziehung zu Gott, wie vielmehr denn kann christliche Religion nicht anders gedacht werden. Die Kirche hatte es auch gefühlt und den Mangel ersetzen wollen, aber sie ersetzte ihn nicht in vertiefter Erfassung des Unterschiedes von

Gott und Welt, sie fingirte einen Besitz göttlicher Kräfte, vorgestellt nach Art einer physischen Kraftmasse; Kräfte, die gelöst von Gott selbst und der steten lebendigen Reproduktion durch ihn wie ein fertiger, todter Schatz der Kirche abgetreten wären. So schlug die Scheidung von Gott und Welt über in die falsche heidnische Vermischung beider, so sank das Ethische zum Physischen hinab.

Es wäre Unrecht zu leugnen, daß die Kirche Luthern Vieles gegeben hat für die richtige Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt, wir haben oben es angedeutet, wie folgenreich und heilsam für ihn die vielen Jahre werden mußten, in denen er seiner Kirche folgend sich demüthig und furchtsam beugen lernte vor der Herrlichkeit und Heiligkeit Gottes. Aber hinzutreten mußte zu rechter Vermittlung die andere Seite, auf die schon die Innigkeit seines religiösen Sinnes ihn wies, das Bewußtsein des lebendig nahen Gottes und der nothwendigen persönlichen Gemeinschaft mit ihm. Und dafür hat ihm die deutsche Mystik, besonders Tauler, die deutsche Theologie und Staupeitz, trefflichen Dienst geleistet. Drängte sie doch auf die persönliche Gemeinschaft mit Gott; fest geworden war sie in dem Bewußtsein, daß alle Mittel zwischen Gott und der Seele fallen und fahren gelassen werden mußten, damit in Gottes Leben die Seele hineingezogen, in der Seele Gottes Leben wohnend würde. Aber die Mystik hat diese Seite doch oft in einseitiger Weise betont, sie eilt zu rasch zum Sineinander Gottes und der Welt, verweilt nicht gründlich genug bei dem Außereinander. Sie weiß der Welt nicht die nothwendige Selbstständigkeit Gott gegenüber zu behaupten, für das Gute in der Welt gewinnt sie nicht den rechten Ort; daß das Sichtbare, Getheilte, Creatürliche der Welt eine nothwendige Grundlage, kein Hemmniß für die Verwirklichung des Guten in ihr ist, scheint sie nicht festhalten zu können; und wenn ihr Gott der Gott alles Guten und der Liebe ist, so sieht man sich doch sehr häufig wieder auf die physische Unsichtbarkeit, Einheitlichkeit, Ewigkeit Gottes gewiesen als auf den eigentlichen Grund seiner Güte.

Bei Luther bahnt sich in dieser ersten Zeit eine tiefere Erkenntniß des Verhältnisses Gottes zur Welt an. In Uebereinstimmung mit der Kirche und der Mystik sieht er in Gott den realen Grund der physischen Existenz der Welt, ihren Schöpfer. In einer der ersten Predigten, der Weihnachtspredigt aus dem Jahre 1515 (bei Löschner <sup>1)</sup>),

<sup>1)</sup> Es sei hier bemerkt, daß, wenn bei Citaten aus Löschner's Reforma-



Ref.-Akten I. S. 231 ff. Walch 12, S. 2144) spricht Luther im Anschluß an das johanneische Wort: Im Anfang war das Wort, sofort es bestimmt aus, daß Gott das reale, wenn auch nur logische, nicht zeitliche Prius der Welt ist (Walch S. 2146). In sich selbst ist Gott ewig erfüllt, hat sich selbst, ohne der Welt zu bedürfen, in sich vollendet und selig, nicht etwa in starrer Einerleiheit und einsamer Unlebendigkeit, Luther schaut Gott in seinen ewigen trinitarischen Unterschieden wie in einem innerlichen Selbstgespräch, darin er sich selbst ewig reproducirt und sich selber klar und erfassbar wird. Denn als das Allerherrlichste und Freudenreichste gilt Luthern das unsichtbare innere Wesen, das Herz Gottes, das ihm selber in seinem inneren Worte, dem Logos, offenbar ist. Gehe es doch ähnlich uns Menschen, daß wir uns faßbar und klar werden in unserm inneren Wort, d. h. darin, daß wir in actuellem Fühlen, Denken, Wollen uns ergreifen und auf uns selbst uns zurückbeziehen, so auch ist in der Fülle göttlichen Lebens Ruhe und Bewegung ewig in Eins gesetzt. Der Vater ist die potentia, das Sein, das aber nicht in starrer Ruhe bleiben kann und will, sondern fortstrebt und den actus setzt, die Bewegung oder den Sohn, aber in der Bewegung darf das Sein nicht verloren gehen, die Bewegung sucht sich wieder zu vermitteln mit dem Sein; die Ruhe, das Ziel und die Vermittlung beider ist der heilige Geist. Dies ist das ewige Selbstgespräch des göttlichen Lebens, darin ist Gott vollendet und fertig in Ewigkeit. So ist dadurch gewahrt der Unterschied Gottes von der Welt insofern, daß die Welt nicht Gottes Wesen constituirte, sie ist ein Neues, von Gott durch schöpferische Kraft Gesehtes. Daselbe aber geht auch durch die späteren Zeugnisse als klare und stetige Behauptung Luthers hindurch: aus dem Nichts ist die Welt geworden; daß sie ist und was sie ist, das hat sie von Gott (Röscher S. 782). Aber wenn Luther auch durch die schöpferische That Gottes die Welt zu einem Fürsichsein entlassen denkt, so ist er doch ferne davon, ihr aus der Schöpfung gewordenenes Leben als ein nun durch sich ohne den lebendig nahen und wirkenden Gott bestehendes zu denken, ferne von der deistischen Betrachtungsweise der Scholastik. Gottes Macht und beständige Wirksamkeit ist ihm die Bedingung und Erklärung ihres Bestehens und Lebens in jedem Augenblick. Die Welt ist ihm schon in ihrem physischen Leben und in den Wirkungen, die

---

tions-Akten später immer nur die Seitenzahl angeführt wird, dann stets der erste Theil gemeint ist; ähnlich in Bezug auf Walch der zwölfte Band.

sie kraft desselben den Menschen erfahren läßt, eine lebendige laute Rede Gottes; gleich „dem dummen und stummen Vieh“ gelten ihm diejenigen, welche „auch nicht einmal daran denken oder glauben, daß dasjenige Uebel, damit sie geplaget werden, von Gott herkomme“, die es verkennen, daß Gott darin an ihnen arbeitet <sup>1)</sup>! Die verschiedenartigen Schicksale und Begegnisse der Welt weisen immer hin auf den in ihnen nahen und wirkenden Gott. (Walch S. 2191 f. Löschner S. 255 f. 754.) Auch aus allen leiblichen Gütern soll uns Gottes Liebe und Freundlichkeit entgegenleuchten, darum sollen die Eltern ihre Kinder schon frühe hinweisen auf die natürlichen Gaben, wie Gott nicht nur Alles geschaffen, dem Kinde Empfindung, Leben, Seele gegeben hat, sondern auch täglich das Geschaffene durch alle Güter unterstützt und hält (Löschner S. 647) <sup>2)</sup>.

Doch, wir gehen nicht näher ein auf diese Betrachtung Luthers, geleitet durch die Erwägung, daß sie überall nur in untergeordneter Weise zur Sprache kommt in unsern Quellen. Sie bildet nur die nothwendige Grundlage für das ethische Verhältniß Gottes zur Welt, auf dieses kam es Luthern doch vor Allem an, von diesem redet er am Liebsten. Darum tritt auch die Bedeutung jener Sätze, durch welche Luther eine Unterscheidung von Gott und Welt zu gewinnen sucht, welche doch zugleich Grundlage wird für lebendige Gemeinschaft beider, durch welche er darum den Deismus überwindet, in ihrer ganzen Stärke erst entgegen in seinen Aussagen über das ethische Verhältniß beider. Wir fragen: welches Luthern die ethische Aufgabe und Bedeutung der Welt ist? Volle und innige Gemeinschaft mit Gott gilt ihm in jener Weihnachtspredigt als das Ziel der Welt und insbesondere des Menschen; Gott wird uns einführen in sein Herz, daß wir sehen das Gute des Herrn im Lande der Lebendigen, da wir die reine Wahrheit und Weisheit sehen werden; dieses Hineinschauen in Gottes Herz wird Allen geben einen herrlichen Anblick und Freude (Walch S. 2154). Darin aber sieht Luther einen Gewinn für Gott selbst; es ist nicht ein unbegründeter Zufall, daß die Welt geworden, vielmehr jene Seligkeit des Menschen dient der Freude und Herrlichkeit Gottes; daß der Mensch eine Creatur ist ad

<sup>1)</sup> Vgl. aus Luthers Auslegung der sieben Bußpsalmen zu Psalm 6, v. 1: „In allem Leiden und Anfechtung soll der Mensch zu aller ersten zu Gott laufen, und erkennen und aufnehmen, daß alles von Gott zugeschiedt werde, es kom vom Teufel oder von Menschen“ (Altenburger Ausgabe I, S. 25).

<sup>2)</sup> Vgl. Dieckhoff, Deutsche Zeitschrift 1852, S. 133 ff.

Dei gloriam et laudem, das bezeichnet Luther geradezu als *finis ejus creationis* (Völscher S. 329). Dieses Ziel aber hat er gedacht als nicht unabhängig von, sondern fest verknüpft mit der Verwirklichung des Ethisch-Guten. Denn damit, daß der Mensch Gottes Geschöpf ist, ist doch das Weltziel als *gloria Dei et beatitudo hominis* noch nicht gesichert, es ist nicht die nur physische Macht Gottes, in deren Auswirkung er eine neue Befriedigung suchte, deren Offenbarung in der Schöpfung, in der physischen Abhängigkeit der Welt von ihm das Ziel wäre, vielmehr das gerade Gegentheil kann stattfinden und findet Statt, der Mensch, wie wir ihn thatsächlich in uns finden, ist physisch abhängig von Gott, und doch gefällt er Gott nicht, ist nicht eine Creatur zu Gottes Lob und Freude. Ebenso ist wohl jedem Menschen eingeboren der starke und nie verlöschende Trieb nach Seligkeit, aber auch dieses Streben sichert noch nicht das zu erreichende Ziel, Alle wollen selig werden und Gott gefallen, dem Gott, der die Macht hat über freudigen und leidvollen ewigen Zustand, aber gerade der Wille der Seligkeit wird die Kraft der Unseligkeit werden bei einem Theile der Menschen, wird die ewige Nichtbefriedigung wirken. Das gilt Luthern als die wunderliche Antinomie, der seltsame Streit zwischen Gottes und des Menschen Willen, daß beide die gleiche Seligkeit des Menschen wollen und doch das Resultat bei Vielen Unseligkeit wird. Diese Antinomie löst sich ihm dadurch, daß die Seligkeit des Menschen, wie Gott sie will und schenken möchte, nicht wie ein physisches Wohlfsein, eine äußerliche Schmerzlosigkeit und Freudenfülle gedacht werden darf, sondern als eine Seligkeit, deren Werth auf der Verwirklichung des Ethisch-Guten beruht. Nicht das ist der oberste Grundsatz Gottes für das Weltziel, daß der Mensch in jenem äußerlichen Sinn Wohlfsein empfangen soll, nicht darin schon sieht Gott seine Ehre und Herrlichkeit, vielmehr von solcher unethischen Freude Gottes an eigner Machtfülle, von solcher Selbstbespiegelung in der Hervorbringung von Wesen, die, gegen das Ethisch-Gute indifferent, vollendet wären in wesentlich doch nur thierischer Seligkeit, von derartiger eudämonistischer Liebe Gottes zu uns will Luther fortweisen zu der Freude Gottes am Ethisch-Guten; unser Trachten nach Seligkeit soll ein Trachten nach der rechten Seligkeit sein; auf die rechte Art, auf dem allein Gott wohlgefälligen Wege sollen wir selig werden wollen. (Vergl. Walch S. 2169, 2173, 2176. Völscher S. 244.) Luther hat es so tief empfunden, daß das Gute Seligkeit ist und darin aller Verschiedenheit

äußerlicher Tugenden und Lebenszustände spottet, daß er mit mystischem Ausdruck behauptet, die Auserwählten Gottes würden also durch die Gnade befestigt, „daß sie auch im Tode und in der Hölle Gott loben, geschweige denn in jedem anderen zeitlichen Unglück und Schaden, indem sie alles dieses annehmen und billigen als von Gott geschehen, der da ist gerecht, gut, wahrhaftig“ (Walch S. 2187. Köcher S. 253, vergl. auch S. 584 f.). So unabhängig ist die wahre Seligkeit von physischen Zuständen, so ruht sie auf der Liebe zu Gott, der gut ist, als auf ihrem festen Grunde. Die Behauptung der wesentlichen Bedeutung der Verwirklichung des Guten im Menschen für seine Seligkeit ruht auf Luthers ernstem sittlichen Bewußtsein; und kaum wird es erforderlich sein, länger zu verweilen bei den vielen Aussprüchen Luthers, nach denen er für die Vollendung des Menschen die Erfüllung mit dem Guten fordert. Mit dem bekannten Ausdruck der Mystik bezeichnet er schon in jener Weihnachtspredigt (Walch S. 2163 ff.) dies Ziel als die Vergottung des Menschen; wie in Gott ist Gerechtigkeit, Heiligkeit, Ehre und Herrlichkeit, so soll es alles auch an uns verwirklicht werden, wir sollen Gott sehr ähnlich werden, Deiformes, Niemand kann selig werden, in welchem es nicht alles verwirklicht wäre (Köcher S. 257; 630; Walch S. 2194 ff.).

In den angeführten Bestimmungen Luthers über den Zweck und die Aufgabe der Welt kann für sich freilich noch nicht eine Anschauung gefunden werden, die wesentlich eine neue und von der scholastischen abweichende genannt werden könnte. Auch Petrus Lombardus, Hugo von St. Victor, Thomas von Aquin u. A. haben es festgehalten, daß die Welt weder irgendwie zur Herstellung göttlicher Vollkommenheit gehöre, noch auch geschaffen sei zu einer Seligkeit, die gegen das Ethisch-Gute indifferent wäre. Das Bedeutende und Weiterführende in Luthers Anschauung ist nun aber, daß er kein Gutes kennt und zugeben will, als nur im lebensvollen Zusammenhang mit Gott. Schön und kräftig spricht Luther dieses in der Auslegung der sieben Bußpsalmen (Alt. Ausg. I, S. 45 a) aus: „Das Gras abgeschlagen oder gebrochen verleiht seinen Ursprung; denn der einfließende Saft und Feuchtigkeit wird dürr und wird gut Feuerwerk. Also sind wir alle in Adam durch den Teufel geschlagen und beraubt unsers Ursprungs, das ist, Gottes, von welches Einfließen wir sollten grünen und wachsen, darum sind wir gnadlos, dürr, und des ewigen Feuers Materien worden.“ Wegen



die oben berührte scholastische Lehre von gewissen an ihnen selbst schon guten Werken verwahrt sich Luther auf's Entschiedenste, der gute Charakter eines Werks haftet ihm so wenig am Werk selbst und irgend einer ihm inhärirenden selbständigen Eigenthümlichkeit, daß er vielmehr von jedem Werk für sich behauptet, es könne Sünde sein. Besonders in der Predigt über die Furcht Gottes aus d. J. 1515 (Völscher S. 252 ff. Walch S. 2184 ff.) handelt Luther recht eigentlich von der Art des wahrhaft Guten und dem Wege, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. „Gleichwie es nicht geschehen kann, daß derjenige, der Gott fürchtet, thun sollte, was böse ist, also kann es auch nicht geschehen, daß derjenige, welcher Gott verachtet, thun sollte, was recht und gut ist. Und es ist nicht zu verwundern, sintemal selbst die Verachtung das Böse ist und die Furcht selbst ist das Rechte und Gute. — — Ein jedes Werk hat so viel Gutes an sich, als von der Furcht Gottes dabei anzutreffen; und wiederum führet ein jedes Werk so viel Böses mit sich, als Verachtung dabei zu finden.“ Darum ist es ein thörichtes und nutzloses Beginnen, gewisse Werke zu erwählen und für besonders gute und verdienstliche zu halten, als könne es Werke geben, die an sich selber gut und Gott wohlgefällig wären (*tamquam per se placitura*). Die innere rechte Stellung des Menschen zu Gott selbst entscheidet über all sein Thun und macht es zu einem guten; äußerlich betrachtet kann ein Mensch ganz dasselbe Werk vollbringen, das bei dem Anderen gut ist und Gott gefällt, und doch kann es bei ihm schlecht und Sünde sein. Wie von Irrthumsgeistern getrieben kommen Luthern Jene vor, die so sehr von aller richtigen Erkenntniß des Ethisch-Guten sich haben fort und in die Irre führen lassen. Jenen Zusammenhang mit Gott nennt Luther hier nach seinem Text aus dem Prediger Salomonis die Furcht Gottes. Aber wie kann, so fragt er weiter, die Furcht Gottes ein Gutes und Gott Wohlgefälliges sein? Ist denn nicht Gott „das höchste Gut und höchst liebenswürdig“, soll er nicht als ein solcher bei den Menschen gelten? Furcht aber hat es ja an sich, daß sie möchte, das Gefürchtete wäre nicht; zu wünschen aber, daß Gott nicht sei, nicht lebe, nicht mächtig, weise, gerecht, gut sei, ist die allergrößte Gotteslästerung. Doch Luther fordert auf, wohl zu unterscheiden zwischen dem Fürchten und dem Erschrecken (*timor-horror Dei*). *Timor est fructus amoris, horror autem seminarium odii*. Darum empfiehlt er für Furcht den entsprechenderen Ausdruck Ehrfurcht (*reverentia*), worin die Liebe liege, die nicht gedacht werden

könne ohne die Scheu, den Geliebten zu verletzen und zu beleidigen. „Die heilige Furcht hat Vergnügen, weil sie gegen den, den sie liebet, also bewaget wird, daß sie ihm nicht genugsam kann Ehrverbietung erweisen“ (Walch S. 2190). In dieser guten Herzensstellung zu Gott sieht Luther die Erfüllung des göttlichen Willens, die Erfüllung der göttlichen Idee des Menschen.

In mannichfachen Wendungen, bald diese, bald jene Seite hervorkehrend weiß Luther zu reden von dieser Art des wahrhaft Guten, daß es nur da ist in der lebendigen Bezogenheit auf Gott selbst; und man hat sich zu hüten, einseitig den Blick auf einer Seite ruhen zu lassen. Folgen wir ihm in die genauere Beschreibung der guten Herzensstellung des Menschen, indem wir noch ganz absehen von der Modifikation, welche sie durch die wirklich gewordene Sünde erfahren muß <sup>1)</sup>, so sondern sich schon dem flüchtigen Blick zwei Hauptmomente, das negative der *resignatio et abnegatio sui* und das positive der *fides, spes, caritas*. Zur relativen Selbstständigkeit denkt Luther die Welt und besonders den Menschen durch die Schöpfung von Gott entlassen; in eine Welt der Sichtbarkeit ist der Mensch hineingestellt, an ihm haften und ihn umgeben die materiellen Dinge mit ihren verschiedenen Begabungen, ihrem Fördernden und Hindernden. Er hat selbst eine eigenthümliche Begabung von Gott empfangen, in seinem geistigen Wesen ist er ein Abbild Gottes und darin erfährt er und ergreift sich selbst als etwas sowohl von Gott als von den anderen Creaturen Besonderes, als ein Fürsichsein. Mit dieser relativen Selbstständigkeit (diesem Außer-gottsein oder der Sichtbarkeit) ist aber die Möglichkeit des falschen Weges, der sündigen Selbstständigkeit der Welt und des Menschen gegeben; nicht die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Sünde, im Gegentheil jene Selbstständigkeit ist von Gott gewollt und geschaffen, ist ebenso sehr auch die Möglichkeit und Anlage für das Gute. Wis-

---

<sup>1)</sup> Man darf uns das Recht, die negative und positive Seite der guten Herzensstellung, wie Luther sie zeichnet, als Beschreibung schon der ursprünglichen Aufgabe des Menschen (auch bei Nichtentritt der Sünde) zu fassen, nicht bestreiten. Denn mit bestimmten Worten gründet Luther die Selbstverneinung (an welche ein solcher Einwand sich doch nur schließen könnte) schon an die Schöpfung des Menschen. Die Schöpfung aus Nichts fordert als Widerklang im Herzen des Menschen, als ihre Antwort von ihm, daß er auf ethischem Wege wieder zu Nichts werde. Durch die Sünde bekommt dann die Selbstverneinung eine besondere Bestimmtheit, wie später dargethan werden soll.

weisen redet Luther wohl so, als sei die Sichtbarkeit und das in die Sichtbarkeit Hineingebundensein überhaupt schon Sünde, als komme es deshalb nicht nur darauf an, die mögliche falsche Verflechtung mit der Sichtbarkeit zu negiren, sondern diese selbst zu fliehen; über dem, was wir sehen, erfahren und berühren von Innen und Außen, sollen wir hinaufsteigen zu dem, was in Gott ist, zu dem unsichtbaren Gott. In solchem Sinne scheint es verstanden werden zu müssen, wenn er in der Disputation vom freien Willen von dem Gegensatz von sündigem Fleisch und gutem Geist Gottes redet und geradezu in dem Wort: *omnia bona extra Deum carnis sunt, sola bona increata spiritus sunt*, es so stellt, als ob der Gegensatz von gut und böse zusammen fiel mit dem Gegensatz von ungeschaffen und geschaffen, unsichtbar und sichtbar. Doch weist der Zusammenhang des Wortes darauf hin, daß nur, sofern das Geschaffene sich selbst in Gegensatz zu dem Ungeschaffenen, zu Gott stellt, es als sündig bezeichnet werden soll (Röschel S. 331). Ähnlich wenn Luther die Forderung an den Menschen stellt, in *purum nihilum* sich zurückbringen zu lassen, sowie er aus dem Nichts geschaffen sei von Gott (Röschel S. 759, 782), oder wenn er es für ein Merkzeichen der wahrhaft Frommen hält, daß sie nicht nur *divitias, gloriam, voluptatem*, sondern selbst *vitam fastidiunt* (a. a. O. S. 585). Es lassen sich manche derartige Worte Luthers aufweisen, und sie erinnern sehr an die Anschauung und Redeweise der Mystik, welche auch die Gefahr einer dualistisch gefärbten Betrachtung von Gott und Welt, sowie eines darauf sich gründenden pantheistischen Aufgehens in Gott nicht genug vermieden hat. Aber solche Anklänge an unethische Redeweisen der Mystik dürfen nicht irre leiten, nicht sofort als Luthers Lehre bezeichnet werden. Man darf nicht übersehen, daß gegen solche Betrachtungsweise Luthers Gefühl bestimmt reagirt, darf die Ergänzung und Berichtigung jener Sätze durch andere Aussagen, die mit Sicherheit und Klarheit ausgesprochen werden, nicht aus den Augen verlieren. Die Welt der Sichtbarkeit ist Luthern, als von Gott geschaffen, gut, aus ihr leuchtet Gottes Güte und Herrlichkeit. Luther ist fern von einem weltflüchtigen und weltverachtenden Quietismus, von einem farblosen sich Hineinsenken in ein gegen die Welt der Sichtbarkeit nur spröde gedachtes Göttliches, fern von jenem anscheinend so gründlich demüthigen, Allem entsagenden, in Wahrheit aber gründlich hochmüthigen, sich selbst und seine Sünde entschuldigenden und beschönigenden Beschuldigen der Sichtbarkeit und Leiblichkeit.

Vielmehr gerade solchen Werken, die nach jener unrichtigen, physischen Bestimmung des Guten darum gut sein müßten, weil sie auf Negation der Sichtbarkeit und des Lebens zielen (Gebet, Fasten, Wachen), stellt er entgegen „das Werk eines Schneiders, Schusters, Bürgermeisters, Fürsten, ja einer jeglichen Kunst und Amtes“ als Gott wohlgefällige Werke, „wenn sie in der Furcht Gottes geschehen“; jene auserwählten ascetischen Werke haben keine Güte an ihnen selbst voraus vor diesen Werken des täglichen Lebens (Walch S. 2185). Hat Luther sich denn auch nicht genauer mit der Frage, inwiefern die sichtbare Welt die gute und nothwendige Grundlage für das ethische Ziel derselben ist, beschäftigt, schon nach seinem Schöpfungsbegriff steht ihm die Güte der Sichtbarkeit für sich, d. h. sofern der Mensch sie nicht zu einem falschen Centrum seines Herzens macht, fest. Wir fügen nur ein Wort Luthers aus der ersten Auslegung der zehn Gebote hinzu, das hinlängliches Zeugniß für unsere Darstellung ist; bei Köcher S. 591 heißt es: *Quasi non sit id ipsum impiissimum sentire, quod Deus fecerit creaturam ad inclinationem peccati et non potius ad creationem justitiae, ut omnia cooperentur in donum (bonum?), non in malum hominibus, aut quasi ullus hominum necessitate pulsus peccat et non potius semper inclinatione* <sup>1)</sup>).

Diese Abwehr unrechter Auffassung Luthers hat uns schon hineingeführt in die Beschreibung der negativen Seite der guten Gesinnung und Stellung des Menschen. Denn das ist der mit besonderer Kraft erfaßte Gedanke Luthers, daß die mit jener von Gott geschaffenen physischen Selbständigkeit der Welt und des Menschen demselben gegebene Möglichkeit des ethischen Fürsichseins, die falsche Freiheit, negirt werde. Wir sollen nicht wähnen, daß die zunächst außer Gott gesetzte Welt wie ein zweiter Gott neben dem einigen Gott steht, daß sie in sich selbst genug habe und in ihrem physischen Fürsichsein das Ziel ihres Seins verwirklicht sei. Darin allein giebt

---

<sup>1)</sup> Mit einem gewissen Schein des Rechts könnte man aus den Aussagen Luthers über Gottes *misericordia* die Nothwendigkeit der Sünde zur Offenbarung des wahren Wesens Gottes folgern wollen. Indem Luther die Barmherzigkeit als das wahre Wesen Gottes (sein *opus proprium*) bezeichnet, zugleich aber Barmherzigkeit als unmöglich hinstellt, wenn nicht Sünder da sind (Predigt vom Evangelium am Tage St. Thomä, Walch 12, 2298 ff.), scheint Jenes zu folgen. Daß aber diese Folgerung unberechtigt ist, werden wir später erkennen können.



der Mensch der physischen Schöpfung und Selbständigkeit das ihr Gehührende, die rechte Bedeutung und Stellung, daß er auf Grund von ihr das Fürsichsein ethisch aufhebt. Man mag die ganze Welt der Sichtbarkeit überschauen, mag blicken auf die Mannichfaltigkeit der äußeren, materiellen Dinge oder auf die Güter des inneren, geistigen Lebens, man mag denken an Gefühle, Gedanken und Streben des Menschen, die nach gewöhnlicher Redeweise als gute und tugendhafte bezeichnet werden, ja, man mag nehmen die Sichtbarkeit, sofern sie das Göttliche als ein sichtbar, erfahrbar Gewordenes in sich schließt, alles Ruhen und Befriedigtsein darin, alles Trauen und Bauen darauf ist Sünde und Unrecht, ist falsche Selbständigkeit und Götzendienst; denn in all' dem wird das Creatürliche als Ziel betrachtet, wird das Mittel und der Weg mit dem Ziel verwechselt. Darum ist das der normale Weg der Weltentwicklung, daß der Mensch die Möglichkeit falscher Verflechtung mit der Sichtbarkeit zur ethischen Unmöglichkeit macht, seiner Bestimmung gemäß Ruhe und Befriedigung nicht kennend, als nur in dem unsichtbaren Gott, ihm sich öffnend, ihm gegenüber leidentlich, passiv sich verhaltend. In diesem Sinn beschreibt Luther die vollendete ethische Ausgestaltung des Menschen in der Weihnachtspredigt von 1515 (Walch S. 2167; Löschner S. 243) als ein solches vollendetes passiv sich Verhalten Gott gegenüber und vergleicht es mit der Potenz unsrer geistigen Kräfte im Verhältniß zu ihrer erst durch Einwirkung von Außen vermittelten und realisirten Actualität. Er denkt den Menschen in der Vollendung für sich als ein reines, pures Vermögen, ja einem Nichts ähnlich, wie eine Materie, die erst durch Gottes Berührung die Form erhält. *Deus objectum beatitudinis est ipsa essentia beatorum, sine qua beati nihil essent omnino, sed dum attingunt ipsum, fiunt velut ex potentia aliquid* (Vgl. Dieckhoff, deutsche Zeitschrift, S. 212). Gewiß, so starke Worte verrathen die große Verflechtung Luthers mit der Mystik, sie beweisen, was wir an einem späteren Ort noch deutlicher erkennen und betrachten werden, daß Luther die ethische Bedeutung der Persönlichkeit des Menschen noch nicht klar und völlig genug erfaßt hat; premirt man jene Worte, so giebt es, und soll es eigentlich gar nicht geben ein im Menschen relativ selbstständiges, positives Gutes auf Grund des göttlichen Wirkens, sondern nur ein reines Vermögen, also strenggenommen nur Physisches. Luther scheint ein Hinabsinken bis zur Selbstlosigkeit in jenen Worten zu fordern, ein pantheistisches Aufgehen in Gott. Und doch dürfen wir

auch hier als nothwendige Ergänzung und Correctiv die andere Seite nicht vergessen. Denn nicht nur, daß er an jener Stelle selbst wenigstens alle substantiellen Auffassungen des Aufgehens in Gott zurückweist, er hat auch an anderen Orten energisch die andere positive Seite hinzugefügt und behauptet, er sieht in jenem sich ganz leidentlich Hingeben und Oeffnen gegen Gott die kräftigste und bewußteste ethische Action des Menschen. Nicht wie in ein trostloses Dunkel der Nacht, nicht wie in's Ungeheure und Abenteuerliche hinein denkt Luther jene Selbstentleerung und Selbstaufgabe, jenes gänzliche Nichtswerden Gott gegenüber, vielmehr ist es ihm ein sehr fröhliches, die vollste Willigkeit und ethische Energie forderndes zu Gott hin sich Strecken und Oeffnen, es ist ihm getragen und in seinem ethischen Werth bewahrt durch die in die Seele gefallene, ihrer mächtig gewordene einzige Liebenswürdigkeit Gottes als des allein wahrhaften, ewigen höchsten Gutes. Deutlich liegt dies Moment schon in der Ausführung der oben angezogenen Predigt über die Furcht Gottes, nach welcher das Höchste und Beste, das allein Werthvolle ein Wollen Gottes ist, das frei von jedem unreinen niederen Motiv Gott um Gottes willen sucht und will, zu ihm hin bewegt wird von kindlich freier Liebe, im Vertrauen, daß Gott das Gute ist und nur das Gute will und thut. In demselben Sinn fordert Luther für die Wohlgefälligkeit vor Gott, für die Erfüllung des göttlichen Willens die caritas, weil Gottes Wille, wenn er erfüllt wird sine caritate, id est, facili, prompta, hilari, libente voluntate, gar nicht erfüllt wird (Völscher S. 631). Und in der Epiphanienpredigt, in welcher Luther recht eigentlich von der Selbsthingabe und ihrer positiven Seite redet, betont er stark die Freude und Willigkeit, mit der sie geschehen soll. (Völscher S. 782, Walch S. 2316).

Diese positive Seite der guten Gott wohlgefälligen Herzensstellung des Menschen beschreibt Luther am Liebsten als fides, spes, caritas <sup>1)</sup>. Es ist nun zunächst nicht schwer zu sehen, daß, so gerne Luther auch diese Trias neben einander stellt, sie ihm doch nicht schlechthin drei coordinirte Formen derselben einen rechten Grundgesinnung des Menschen sind. Wohl bezeichnet er sie als die drei theologischen Tugenden, und sie scheinen darnach nur wie Specificationen unter den generellen Begriff der Tugend zu fallen; und kann es nicht geleugnet werden, daß Luther an verschiedenen Orten bald im

<sup>1)</sup> Vgl. hierüber Dieckhoff, deutsche Zeitschrift S. 140 ff. S. 209 ff.

Glauben alles Andere schon enthalten sieht, bald in der Hoffnung oder der Liebe, so scheint es nahe zu liegen, in jeder dieser drei Formen der guten Gesinnung einen Ausdruck des Ganzen unter verschiedenen Gesichtspunkten zu finden. Doch wenn wir auch mit Recht dieses daraus entnehmen, daß in der That keines der drei Momente für sich in einem Menschen Wahrheit und Wirklichkeit haben kann, alle mit einander da sind, untrennbar, innig in einander verwoben, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, sondern wird durch die Natur der Sache und Luthers ausdrückliche Darstellung geboten, daß die erste und grundlegende, die alles Andere vermittelnde und verwirklichende Bedeutung dem Glauben zukommt. Halten wir es im Auge, daß Luther die Bestimmung und Aufgabe des Menschen darin sieht, die mit der Sichtbarkeit oder Erfahrbarkeit seines eignen Wesens und der Welt außer ihm gegebene Möglichkeit des falschen Centrirens in ihr zu verneinen, in allem seinem inneren und äußeren Leben Gott zu wollen als das höchste Gut, den Gott, der für sich nicht erfahrbare Gegenwart im Herzen des Menschen haben kann, sondern als der unsichtbare selbst in seinen Offenbarungen nur in unvollkommener Weise sich uns darstellen und darbieten kann, halten wir es ferner fest, daß Luther trotzdem die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer vollen Hinwendung zu Gott auf der einen Seite gewährleistet sieht durch den untilgbaren inneren Zug des Herzens zu ihm hin, auf der anderen durch das Nahetreten Gottes vermittelt äußerer Offenbarungsmittel, ja vermittelt der ganzen Welt der Sichtbarkeit und aller Begegnisse des Lebens, so ergiebt sich das Verständniß für diejenige Art des Glaubens, daß gerade er die Grundlage für die richtige ethische Gesinnung ist. Denn darauf wird es ja vor Allem ankommen, daß der Mensch auf Gott sich bezieht, daß er seine ethische Bestimmung zur Gottesgemeinschaft erfährt und in seinem Bewußtsein bestätigt. Der Mensch soll Gott erfassen, soll das absolute Recht und den einzigen Werth des Göttlichen, alles Andere als durch das Göttliche gesetzt und in seinem Recht und seiner Bedeutung nur durch das Göttliche begründet und als auf Gott zu Beziehendes anerkennen. Und das ist nun gerade das Eigenthümliche des Glaubens, daß nur er das Organ ist, durch welches der Mensch das Unsichtbare, Göttliche erfassen und erkennen, daß nur er den Menschen in Beziehung setzen kann zu Gott. Darum steht Luthern der Glaube in der schärfsten Opposition gegen alle res und possessio; alles innere sich Nichten auf Sichtbares, Erfahrbares, Präsenten kann nicht Glaube

sein, dem Glauben ist es wesentlich und eigenthümlich, auf das Unsichtbare sich zu richten. Aber für sich könnte diese Anerkennung des Göttlichen als des absoluten Urgrundes und alleinigen Zieles doch noch nicht fromm genannt werden, für sich kann es noch etwas Kaltes und starr Erkenntnißmäßiges sein. Luther sieht sehr wohl, daß diese Anerkennung ihrer ethischen Bestimmung erst bedarf, um gut und fromm zu sein. Ja an diese richtige Erkenntniß sieht er oft die größte Gefahr sich anschließen, bei denen nämlich, „die sich auf ihren Verstand verlassen und deswegen meinen, daß Alles gut sei, weil sie es verstehen und die Wahrheit gar fein speculiren können, und also sicher in's Verderben gerathen“ (Walch S. 2317). Darum wird ihm der Glaube wohl wesentlich auch durch die Erkenntniß constituirt, er ist die erkenntnißmäßige Gewißheit, *omnia ex Deo esse et fore*, der Glaube ist das Fürwahrhalten, daß Alles von Gott gekommen sei und kommen werde, aber an demselben Ort ist es ihm auch der Glaube, im Unterschied von *spes* und *caritas*, der uns selbst uns nimmt und alles Unsere auf Gott legt mit Lob und Dankbarkeit (Löschner S. 782, Walch S. 2315). Daß das Herz willig ist in der Anerkennung des Göttlichen, das gehört Luthern schon wesentlich zum Glauben, die *fides* ist ihm principiell schon im vollen Sinn eine *substantia* oder *fiducia vera rerum non apparentium*; im Glauben stellt sich der Mensch schon mit seinem Herzen auf den unsichtbaren Gott, wird auf ihn hingeworfen und geworfen (*projicitur*) in der das Bewußtsein von Gott bestätigenden Freude und Willigkeit des Herzens. Darf darum die formale Beschaffenheit des Glaubens nicht aufgefaßt werden als ein Erkennen für sich, sondern vielmehr als ein ethisirtes Erkennen, ein Erkennen, das den Willen, mit der Wahrheit und dem Guten sich zusammen zu schließen, schon unmittelbar in sich hat, so wird nicht geleugnet werden können, daß Luther für die Entstehung des Glaubens die Totalität des Menschen fordert, daß der Glaube schon in dieser seiner allgemeineren Art ihm ein sittlicher, nicht ein bloß erkenntnißmäßiger Act des Menschen ist. Aus dieser Bestimmung des Glaubens ergiebt sich, daß er nicht in dem Sinn für das fromme Leben und insbesondere die *spes* und *caritas* das Grundlegende sein soll, daß Hoffnung und Liebe zu Gott irgendwie von Außen sollten dem Glauben angehängt und unter seinen Einfluß gestellt werden, vielmehr müssen wir sagen: in gewissem Sinn müssen beide als schon den Glauben wesentlich mit constituirend, als von Anfang an ihm immanent bezeichnet werden.



Das wird schon nothwendig gesetzt durch die Behauptung seiner ethischen Art. Luther kennt wohl in abstracto einen Glauben, der nur erkenntnißmäßig ist, im Herzen und Werk keine Stätte hat, aber ein nur in der Erkenntniß und im Munde wirklicher Glaube ist ihm doch noch kein Glaube; der Glaube, der allein seinen Namen verdient, ist die willige und darum wirksame Anerkennung Gottes und des Guten. Das eben ist es, was den letzteren von jenem unterscheidet und ihm seinen alleinigen Werth giebt, daß sein Erkennen unmittelbar das Erkennen des Herzens ist, welches ferne von Gott nur Unruhe und Nichtbefriedigung kennend, nach Gott sich sehnt und von ihm die Erfüllung mit seinem Leben hofft. Es ist eine innere Bestimmtheit des Glaubens die ihn zur Herausstellung der spes und caritas treibt, so sind beide ihm schon immanent. Ohne Hoffnung und Liebe ist kein Glaube denkbar; der Glaube ist eine sittliche Bestimmtheit des Menschen, weil er in der Erkenntniß Gottes als des summum bonum summeque amabilis nicht gleichgültig ist, sondern Gott suchend und liebend <sup>1)</sup>).

Der Glaube aber, der in gewissem Sinn spes und caritas schon in sich hat, soll doch wieder bestimmt von beiden unterschieden werden, Luther behauptet ihn als das beide erst möglich machende, beide verwirklichende Princip, ja, gerade weil er den Glauben schon ethisch bestimmt denkt, gewinnt er einen leichten und sicheren Uebergang von ihm zu Hoffnung und Liebe als Lebenstugenden. Wir suchen kurz das Verhältniß zu bestimmen, wie Luther es sich zu denken scheint, obgleich seine Aussagen darüber oft etwas schwankend und mannichfaltig sind; man wird dieses besonders

---

<sup>1)</sup> Es sei auf die obige Ausführung mit besonderer Betonung deßhalb gewiesen, weil in neuerer Zeit ein sonst so bedeutender und scharfsinniger Theologe Luthern und die lutherische Anschauung überhaupt eine sehr einseitige und ungünstige Beurtheilung hat erfahren lassen. Schneckenburger in der vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs (Stuttgart 1855) entkleidet den lutherischen Glaubensbegriff seiner ethischen Bedeutung. Es soll der Ruhm der reformirten Anschauung allein sein, einen tieferen, lebensvolleren Glaubensbegriff erkannt und behauptet zu haben. Auf reformirtem Boden soll z. B. nach Band I, S. 59 „die dem Lutheraner unerträgliche Bestimmung“ vorkommen, „wonach der Glaube nicht bloß durch Liebe thätig ist, sondern in seinem hauptsächlichsten Lebenspunkte, im Verhältniß zu Gott und Christus selbst Liebe ist“. Auf's Deutlichste aber zeigt sich uns hier, wie schon die früheste kräftige Behauptung des Glaubens bei Luther ihn als ethischen Act des Menschen denkt.

aus dem Angedeuteten zu erklären haben; spes und caritas sind in gewissem Sinn schon im Glauben enthalten und doch werden sie erst durch ihn, haben ihn zu ihrer Voraussetzung. Denn wenn im Glauben der Mensch in lebendige Beziehung zum unsichtbaren Gott sich setzt, ihm sich öffnet, hingiebt, Gott willig als den anerkennt, der alleiniger Urgrund und allein werthvolles Ziel ist, so treibt der Glaube nun dazu, daß der Mensch Gottes Thaten und Wirkungen in sich erfahren, durch Gottes Leitung sich will regieren lassen. Hat aber der Glaube alles Eigne und alle Verhältnisse der Sichtbarkeit als auf Gott zu beziehende und zu richtende willig anerkannt, so ist das nun eben die Lebenstugend der spes, daß der Mensch geduldig und still, Gottleidend Allem entgegensieht, sei es Gutes oder Böses. Ging bei dem Glauben die Bewegung vom Menschen hin auf das Unsichtbare, aber mit der Tendenz, vom Unsichtbaren sich bestimmen zu lassen, so geht bei der spes der Weg von Gott her auf den Menschen hin, insofern nun das göttliche Thun erwartet wird, die fides gestaltet die spes als Erwartung der göttlichen That. Darum sagt Luther von dieser, daß sie „erwartet eben-das, was der Glaube geglaubt hat“, oder daß man in ihr „erträgt und hoffet alles Gute und auch das Böse“. „Also nimmt uns der Glaube uns selbst und alles das Unfere und leget es auf Gott mit Loben und Danken, die Hoffnung giebt uns andere Dinge, indem sie Alles in Geduld und Sanftmuth tapfer erduldet“ (Walch S. 2315. Böcher S. 782). In der Liebe aber vollendet sich das fromme Leben, sie ist das Zueinsbilden göttlichen und menschlichen Lebens, in ihr treffen göttlicher und menschlicher Wille zusammen in der lebendigen That, im fröhlichen Resultat der Vergottung des Menschen. So ist die Liebe der Ausdruck für die faktisch sich vollendende abnegatio sui; wir haben gesehen, daß Luther das Ziel des Menschen und seine Vollendung so dachte, daß der göttlichen That gegenüber der Mensch sich wie reine Potenz verhalte und darin sich selbst als Etwas, ja als vollendet wiederfinde durch die Berührung Gottes. Dies vollzieht sich in der Liebe, darum ist sie es, die uns nun in purum nihilum redigit, also, daß wir allein nach Gottes Willen uns bringen lassen zu unserm Anfang, zu Nichts. Darin ist die Liebe ein Lieben Gottes über alle Dinge, ein ihn allein Lieben und Wollen (Böcher S. 670) und zugleich ein nec Deum nec aliquid extra Deum cupere (S. 782). Der letztere Ausdruck darf nicht gepreßt werden, er ist unvorsichtig und zu sehr verflochten mit

Ausdrucksweisen einer das Ethische nicht genug wahrenenden Mystik, er bedarf des anderen Sazes zur Ergänzung. Luther will durch ihn die völlige Resignation auf einen eignen, selbständigen Willen ausdrücken, Gottes Wille muß ganz der eigne Wille werden, ohne alle Klausel, allen Rückhalt. Daß aber, wie in der spes, so auch in der caritas die fides als Grundlage und Bedingung bleibt, ist leicht zu sehen, die Tendenz des Glaubens ist es, die sich in der Liebe erfüllt, fiele der Glaube fort, so wäre auch die Liebe unmöglich. Non habebis deos alienos, dicit ac mandat dominus, i. e. ut pura fide, firma spe, vera caritate in unum solum Deum confidamus, innitatur et ita eundem aestimemus, ut sine ipso nullum bonum nos habere credamus ac sentiamus, solus ipse nostrum bonum sit, quod sapimus, quod quaerimus, quod exspectamus, quod desideramus (Sermo a. 1516, Köcher 752).

Aus der gegebenen Bestimmung der rechten ethischen Stellung des Menschen zu Gott, wie sie grundlegend im Glauben schon ist und als Lebensmacht sich vollzieht und auswirkt in der Hoffnung und Liebe, tritt es deutlich hervor, wie lebensvoll Luthers Anschauung von der Güte des Menschenlebens ist; die innere Totalität des Menschen hat sich als solche dem Göttlichen aufzuschließen und mit ihm sich erfüllen zu lassen, und zwar nicht mit einem einzelnen Göttlichen, sei es Wort oder Werk, sondern mit dem lebendigen Gott in seiner Totalität. Nur darin hat Luther sich befriedigen können und es gilt ihm als ein erst anfangender, auf der Vorstufe befindlicher Glaube, wenn der Mensch seine Hingabe an Gott irgendwie bindet an ein Sichtbares, Erfahrbares, seinem Verstandniß Ergreifbares. Nicht als ob das unsichtbare Göttliche nur ferne wäre sei es dem von Gott geredeten Wort oder der göttlichen That, vielmehr ist ja eben die Sichtbarkeit ein Offenbarungsmittel des unsichtbaren Gottes, sie soll Dienst thun für die Erweckung des Glaubens, aber ein Glaube, der dabei stehen bliebe, ist ein mangelhafter Glaube, ja „wenn Jemand nicht zunehmen will im Glauben, ist es eben so viel, als ob er gar nicht glaube.“ Gott selber muß der Glaube sich hingeben, dem unsichtbaren Gott, nicht bei einem mit der Sichtbarkeit verflochtenen besondern Göttlichen stehen bleiben. Hierüber redet Luther besonders in der Predigt am 19ten Sonntag nach Trinit. 1517, auf Anlaß der Geschichte vom Königschen (Walch S. 2244 ff. Köcher S. 291 ff.). Der rechte und volle Glaube umfaßt nicht etwas Einzelnes, er ist so vollkommen, daß er viel Mehr-

rerem glaubt, als ihm zum Glauben dargeboten werden kann; das heißt eben, er umfaßt Alles, weil er Gott selbst umfaßt und darin nothwendig alle Einzelheiten göttlicher Offenbarungen und Lebensführungen. In der Gewißheit, daß Gott der einige Leiter und Lenker ist, daß von Gott nur das Gute kommen kann, hat dieser Glaube schon zum Voraus für Alles sich Gott hingegen und geöffnet. *Haec fides amplius nihil habet, cui credat scorsum, quia ita absoluta est et rotunda, ut pluribus credat, quam ei exhiberi possunt credenda: offert enim se totam nihil excipiens prorsus, de quo 1 Cor. 13: caritas omnia credit; hoc est, quod omnia, quae sunt, quae fiunt, ut ex solo Deo fluentia accipit et per suam rotunditatem omnia in ipsum refert, parata quicquid in omnibus cum omnibus voluerit facere* (Völscher S. 293). Oft und gerne ergeht sich Luther in diesen Gedanken, gerade er, der so lange und schmerzlich geirrt hatte in den Einzelheiten und Mitteldingen, aus denen er das ganze Göttliche und Gute zusammen zu stücken suchte, der aber nie darin Befriedigung gefunden hatte, er hat es erfahren, daß nur die lebendige und rückhaltlose Hingabe an Gott selbst der Seele Genügen bringen kann, daß nur eine solche Hingabe der Gottgewollten ethischen Aufgabe des Menschen gerecht wird.

In neuem helleren Lichte stellt sich uns hier die Vertiefung des frommen Lebens in Luthers Anschauung dar, wie wir sie oben schon andeuteten und im Allgemeinen nachwiesen. Luther will Nichts als wahrhaft gut anerkennen, es sei denn getragen von der lebendigen Gemeinschaft mit Gott selbst, ja diese Gemeinschaft, dieses Wollen Gottes ist ihm das Wollen des Guten. Indem nun der Glaube es ist, der Gott in seiner Totalität will und ergreift, so gilt Luthern als gut nur, was aus dem Glauben kommt. Neu und deutlicher stellt sich uns nun der Widerwille Luthers gegen das Auswählen einzelner Werke dar, klarer wird es, warum er solcher Art nur eine vorbereitende, nicht eine bleibende Stellung anweisen kann, sondern sie als gefährlich ansieht, wenn in ihr der Mensch sich begnügt. In seiner Einzelheit und Besonderung will man ja darin das Göttliche, Gute, sucht aus Einzelheiten das Gute zusammen zu fügen, das doch in Wahrheit eine lebendige Einheit ist und nicht ruhen will, bis es in sich als in eine Einheit das menschliche Leben aufgenommen hat. Die Besonderungen des Göttlichen wollen als Mittel dienen zur Ergreifung des lebendigen Gottes, alle einzelnen Werke und ascetischen Uebungen, mögen sie auch ihr Gutes und ein äußerliches göttliches



Gebot für sich haben, sie haben doch nicht an ihnen selbst das Gute und Göttliche, sondern sollen führen zu Gott. Das Verharren und Befriedigtsein in einzelnen Werken deutet also auf eine falsche Gesinnung des Menschen hin, bezeugt, daß die Seele nicht auf Gott in seiner Totalität bezogen ist. Ist sie in letzterer Weise auf Gott gerichtet, so geht der Proceß des frommen Lebens naturwüchsig von Innen nach Außen. Darum ist das die Probe und der Beweis des rechten Glaubens, der *fides rotunda*, daß das Leben mit all' seinen Aeußerungen und Begegnissen ganz in Gottes Hand gestellt wird; in eindringlicher Weise fordert Luther diesen Charakter des Lebens für die, welche *homines Dei* sein wollen, sehr häufig. Gleich dem Thiere, das seinem Herrn gehorsam folgt, wohin es auch gehen mag, soll der Mensch Gott walten lassen in allen Dingen, seine einzige Sorge soll bleiben, Gott selbst sich ganz zu öffnen und hinzugeben. Was kümmert ihn der Name gewisser Werke, namenlos ist ihm das Werk, das er thun soll, indifferent ist er gegen die Einzelheiten des Lebens und Thuns; da setzt man sich nicht einzelne Werke vor, sondern hat aufgegeben alles einzelne sich Vorsetzen; wie Gott leitet, so will man gehen (Völscher S. 749 und 752). Man würde Luthers Worte aber ganz mißverstehen, wollte man hierin leichtfertigen Antinomismus sehen oder daraus den Schluß ziehen, daß die Unterschiede von gut und böse für den Glaubenden dahinsfielen, er überaß, bei Allem, was er thue, in dem Vertrauen, Gott thue es durch ihn, ruhig und sicher sein werde, auch in Demjenigen, was etwa aus Lust der Sünde entspringt, welcher nachgebend er Gott nachzugeben sich einbilden könne. Luther will nicht diese antinomistische Mystik billigen. Denn darauf eben ruht jene Anschauung, daß da, wo der volle Glaube ist, Gott oder das Gute in seiner Totalität die Macht im Menschenherzen geworden ist; und darin hat alles Leben des Menschen allerdings den allerbestimmtesten und herrlichsten Namen, auch die einzelnen Werke, weil hervorgegangen aus der inneren Vermählung des Menschen mit Gott, haben den bestimmten Namen des Guten. Luthers Tendenz geht dahin, daß das ganze Leben des Menschen, sofern es aus dem Glauben hervorgeht, dadurch den Charakter des Guten hat, darum nun nicht mehr im Gefühl der inneren Leere und Ferne von Gott ängstlich herumgesucht wird unter Werken, sondern jedes Werk *eo ipso* schon den Charakter des Guten erhält. Das Gute hat Leben im Menschen, steht nicht äußerlich ihm gegenüber, darum hat das Leben das Gute in allen seinen Bethätigungen. So

ist es Luthern die Beziehung auf den ganzen lebendigen Gott, welche die Einheit, Lebendigkeit, Frische und Freude des frommen Lebens wirkt und sichert.

Es sind diese Fragen über die richtige Grundstellung des Menschen zu Gott im Allgemeinen, die Luthern ganz besonders in dieser Zeit beschäftigt haben und von dem Hinweis auf diese demüthig gläubige Gesinnung des Menschen sind die uns erhaltenen Zeugnisse aus derselben überall getragen. Wie wir schon andeuteten, hatte Luther die Sehnsucht nach Gott wohlgefälliger Art des Lebens durch die Hinwendung zu den Einzelheiten des Lebens und der frommen Bethätigung zu befriedigen gesucht. Tief versenkt in das Streben, durch die Güte der frommen Uebungen und Werke die Güte des Herzens und Lebens vor Gott zu erarbeiten, hatte er das Ziel nicht erreichen können, die disharmonische Stimmung des Herzens ließ sich nicht in die ersehnte Harmonie umwandeln durch die einzelnen Bewegungen des Lebens; er sieht sich gedrängt auf den umgekehrten Weg, zuerst für die innere Totalität des Lebens die Eingründung in göttliches Wohlgefallen zu suchen, in dieser Richtung unterstützt besonders durch die Handreichung der Mystik. So richtet er sich mit vollster Energie auf diesen Punkt, und schon daraus wird es theilweise begreiflich, daß er im Vollgefühl des Gefundenen viel lieber und öfter über ihm nachsinnend sich vertieft, als daß er sofort zur erkenntnißmäßigen Hineinstellung des ganzen ethischen Lebens nach seinen Explicationen in die neu gefundene Grundlage weiterschritte. Geschieht es doch überall so natürlich und leicht, daß da, wo nach langer vergeblicher Mühe des Suchens rascher wie ein Geschenk des Himmels die befreiende und befriedigende Erkenntniß gewonnen wird, doch der Sinn länger gebunden bleibt in der mehr unmittelbaren Erfassung des Erkannten, die volle Freiheit des Besitzes, darum auch die rechte Gewandtheit und Fülle seiner Verwerthung nicht gefunden wird. So überwältigt ein neuer durchschlagender Gedanke den Menschen, hat ihn mehr noch in seiner Gewalt, als der Mensch den Gedanken. Er hat die Gewalt wohl über den Gedanken, aber eine Gewalt, die er nicht Gewalt hat zu gebrauchen. Luthers Natur zeigt uns Aehnliches öfter, er erringt in der praktischen Erfahrung, in der frommen Intuition, und an das Errungene klammert er sich, und die Furcht, es aus den Augen zu verlieren, läßt nicht rasch eine auf der Sicherheit des Besitzes ruhende Ausarbeitung des zusammen geschlossenen Ganzen in die feineren Nuancirungen

und einzelnen Gestaltungen zu ihrem Recht kommen. So hat Luther die Grundlage des frommen Lebens trefflich erkannt, aber er läßt sich wenig aus über die Art des sich explicirenden ethischen Lebens, es ist meist die Polemik gegen einseitige katholische Schätzung gewisser Werke, die seinen Blick in die Einzelheiten des Lebens lenkt. Ja, gerade diese polemische Stellung ist hierbei wohl zu beachten, sie zwingt ihn, immer wieder auf die Grundstimmung der „richtigen“ Menschen zu recurriren, nur von der ihm klar gewordenen allein richtigen Grundlage des frommen Lebens aus konnte er kämpfen und überwinden. Darum muß er immer wieder sie vor Allem betonen. Aber freilich, ein Anderes kommt hinzu, wir sahen schon, Luther läßt sich darin so weit treiben, daß er ohne Weiteres jede Theorie des ethischen Handelns für überflüssig hält, daß ihm jene gute Grundlage schon Alles ist. Darin zeigt sich ein Mangel in seiner Anschauung vom Ethischen. Durch die Behauptung der persönlichen völligen Hingabe des Menschen an Gott hat er wohl dem Bedürfniß des frommen Sinnes genügen wollen, und im Ganzen auch genügt, aber diese Stärke seiner Lehre wird auf der anderen Seite doch zu einer Schwäche. Eine gewisse Selbstständigkeit der Welt und des Menschen mußte Luther behaupten als durch die Schöpfung gesetzt, sie war nothwendig für die ethische Hingabe an Gott, sie ließ sich nicht leugnen, die wirklich gewordene Sünde und das Schuldbewußtsein verbot schon ihre Leugnung. Darum hat Luther für die Hingabe des Menschen zu Gott, für die Verwirklichung dieser Grundstellung zu Gott die Willigkeit des Menschen gefordert. Er denkt das Gläubigwerden, das von Gott zu Gott sich ziehen lassen nicht wie einen unvermeidlichen Naturproceß, aber in dieser Hingabe sieht er nun, je voller sie geschieht, desto mehr, eine Verzichtleistung auf jede ethische Selbstständigkeit Gott gegenüber. Nachdem die Hingabe an Gott vollzogen ist, weiß Luther nicht Raum zu gewinnen für ein sittliches Leben, das auf Grund der Erfüllung mit göttlichem Leben nun auch wirklich ein eignes Leben führt, ein in sich Werthvolles selber wirkt, Gott gegenüber ein eigener Lebensheerd ist. Luther denkt den vollendeten Menschen zu sehr nur wie ein Anhängsel Gottes, zu sehr nur als ausschließlich formal sich verhaltend zum Göttlichen. Das passive oder receptive Verhalten des Menschen zu Gott ist ihm allein das Werthvolle, er läßt es nicht fortschreiten und sein Ziel erreichen in einem relativ selbständigen auf Grund des Empfangens

auch gebenden, auf Grund göttlicher That auch selbst thätigen und ethische Ziele verfolgenden göttlich-menschlichen Thun. Was der Glaubende that aus seinem Glauben heraus, das that eigentlich doch immer Gott selbst, welcher den rein instrumental sich verhaltenden Menschen erfüllt und regiert. Die so trefflich erfaßte ethische Grundlage ist zu sehr schon die Totalität des ethischen Lebens. Die natürliche Folge davon war, daß eine feste Theorie des sittlichen Lebens für Luther keinen Werth haben konnte; einzelne ethische Normen haben nur da Sinn, wo gewisse Lebensziele verfolgt werden. Luther neigt zu einer Anschauung, nach der es nur eine Beschreibung des frommen Lebens a posteriori geben kann. Mag er darin aber auch fern sein von sittlich leichtfertigem Antinomismus; wie leicht ein solcher an seine Lehre sich anschließen kann, erhellt von selbst. — Es könnte diese mangelhafte Erkenntniß der ethischen Bedeutung der Persönlichkeit und eines wahrhaft guten Lebens auffallend erscheinen, zumal doch feststeht, daß Luther eine schöne Grundlage für ein rechtes, freies und doch gebundenes sittliches Leben gewonnen hat, und ferner auch doch zugegeben werden muß, daß sein gesunder, kerniger Sinn auf eine recht erfüllte und reiche Anschauung von den Gestaltungen des sittlichen Lebens, der freien Bethätigung der frommen Gesinnung angelegt ist. Es zeigt sich hier aber als die Quelle jener Einseitigkeit die noch zu sehr mit unrichtiger, überwiegend physisch gefärbter Bestimmung des göttlichen Wesens verflochtene Betrachtung des Wirkens Gottes bei Luther. Gerade in diesen allgemeineren Fragen des frommen Lebens, in denen noch nicht so sehr das Interesse an der Barmherzigkeit Gottes seinen heilsamen Einfluß ausübt und vor zu einseitiger Betonung der physischen majestas Gottes bewahrt, wirkt ein Gottesbegriff nach, wie Luther ihn von der Kirche überkam, ein Gottesbegriff, der die physischen Bestimmungen des Wesens Gottes nicht genug ethisirt hatte. Luther sieht Gottes Ehre und Herrlichkeit zu überwiegend darin, daß er in unmittelbarer Weise Alles wirkt. Die Frömmigkeit, die Gott geben will, was ihm gebührt, ihn ehrt, bestimmt sich darnach als das reine passive Verhalten zu Gott. Eine dauernde gute Selbständigkeit der Welt als einer in sich, wenn auch nur durch Gott, werthvollen, darin aber Gottes Ehre am Besten bewahrenden hat Luther nicht gewinnen können <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Es ist deutlich, inwiefern an dem hier hervortretenden Mangel in Luthers Lehre die Behauptung Schneckenburgers, daß die lutherische Anschauung auf die volle ethische Ausgestaltung des Menschen ein viel zu leichtes Gewicht



So gilt es also für das fromme Leben, daß nicht eine Mannichfaltigkeit von sittlichen Normen, nicht einzelne benannte Werke demselben vorgestellt sein sollen, damit es sie in sich zu verwirklichen trachte, vielmehr hat sich uns als einheitlicher Ausdruck für die rechte Art des sittlichen Lebens ergeben, daß der Mensch sich des Eignen entäußernd völlig frei und offen sich hingiebt dem Wirken Gottes. Bedenken wir nun aber weiter, daß Luther doch weit entfernt ist, alles Denkbare als ein dem Wirken Gottes in uns Mögliches zu bezeichnen, mit anderen Worten, daß ihm gar nicht die einzelnen Lebensäußerungen der von Gott Geleiteten denselben Inhalt sollen haben können, den nur immer die Lebensäußerungen der Gottlosen haben können, so daß also der Unterschied nur in der formalen Verschiedenheit beruhte und wir uns denken dürften, bei dem von Gott Geleiteten würde auch das, was wir bei dem Gottlosen als sündiges Werk bezeichnen, ein gutes Werk; vielmehr Luther gar nicht zweifelhaft ist, daß Gott in dem Menschen ein auch inhaltlich bestimmtes Gutes wirken, daß er alle sogenannten Tugenden in ihm verwirklichen wird, so deutet dies dahin, daß Luther wenigstens eine Theorie des göttlichen Thuns annimmt, an einen festen Inhalt desselben glaubt. Und hier nun erhebt sich uns die inhaltschwere und folgenreiche Frage, worauf dieser feste Inhalt des göttlichen Wirkens beruht? Warum ist gerade dieses, was wir als gut oder als Tugend bezeichnen, der Inhalt jenes Wirkens und nicht das, was uns als sündig gilt? ja, warum ist die rechte Furcht Gottes selbst das Gute, in sich schließend die Verwirklichung alles einzelnen Guten, die Verachtung Gottes selbst aber das Böse, in sich schließend alles einzelne Sündige? Wie verhält sich das Gute zu Gott, zu seinem Wesen, seinem Willen? Ist es der gebietende Machtwille Gottes, diese formale Beschaffenheit, durch welche das Gute seine Güte hat? und haben wir den inhaltlich bestimmten Charakter des göttlichen Wirkens in den Frommen so zu deuten, daß Gott nun einmal gewisse Normen des Lebens und Handelns zu Normen des Guten gemacht hat, darum auch an ihnen festhält, obgleich er auch die entgegengesetzten, die uns jetzt als Normen

---

legt, sie in ein viel zu äußerliches und loses Verhältniß zum Glauben setzt, einen relativen Halt hat. Aber doch nur einen sehr relativen, wie schon aus dem oben zur Erklärung Gesagten hervorgeht. Zumal aber später werden wir sehen, daß Luther ein sehr bestimmtes und großes Gewicht auf die ethische Vollendung der Persönlichkeit gelegt haben will.

des Bösen gelten müssen, zu jenen hätte machen können nach seiner Willkühr? Gott ist ja der Absolute, der Herr und Schöpfer, Gehorsam kann er fordern von uns, ruht in diesem Gehorsam gegen Gott darum das Gute, weil Gott der allmächtige Wille ist? Oder giebt es vielmehr eine Güte des Guten, die in sich selbst befestigt und unwandelbar auch eine Macht ist in und über Gott selbst? ruht die Güte des Guten nicht in jener formalen Beschaffenheit, sondern in seinem Inhalt? soll Gott gefürchtet werden nicht weil er zu gebieten hat nach der Macht seines Willens, sondern weil er nur das Gute, das seinen Werth in sich selbst schon hat, gebieten und wirken kann? — Es ist nicht schwer zu sehen, wie verhängnißvoll jene erstere Anschauung für das fromme Leben werden muß, die folgenden Andeutungen werden es abnehmen lassen <sup>1)</sup>.

Manche Aussprüche Luthers scheinen auf ein *liberum arbitrium* in Gott als letzten Grund des Guten zu weisen. Von irgend einer innerlichen Gebundenheit Gottes scheint keine Andeutung sich zu finden, namenlos sind die Werke, die Gott wirkt, für den Menschen, er kennt ihren bestimmten Inhalt noch nicht, nur in Gottes Willen sich zu fügen treibt es den Frommen; daß Alles, was Gott will und wirkt, gut ist, sagt Luther häufig, aber will er dadurch ausschließen, daß es für Gott ein festes Gutes giebt? Und man erinnere sich des früher angeführten Wortes, nach welchem der Fromme auch dann Gott loben soll, wenn Gott ihm die Hölle zutheilte, darum, weil er in Gottes Willen allezeit sich fügt. Gewiß hat Luther unter Hölle die Verdammniß verstanden, die Strafe der Sünde als stärkste Qual. Folgt dann nicht daraus, daß Gott nicht in sich gebunden gedacht ist, nur die Bösen zu verdammen, sondern es ihm möglich wäre, auch dem Frommen die Hölle zuzutheilen? Nun besteht aber ein solches Thun Gottes nicht mit innerlicher Bestimmtheit durch ein festes Gutes, doch sollte der Fromme Gott loben in der Hölle, scheint da nicht nur Gottes *liberum arbitrium*, Gottes Machtwille Grund des Lobes sein zu können? Oder dürfen wir festhalten, daß jener Fall, als ein in sich unmöglicher, nur gesetzt ist, um auf's Deutlichste die von der Verschiedenheit äußerer Zustände unabhängige Liebe des Frommen zu Gott zu behaupten, als eine

<sup>1)</sup> Vergl. über die Bedeutung dieser Frage die treffliche und sichtsvolle Ausführung Dörners in diesen Jahrbüchern Band 3, 1858, S. 579 ff.: Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes (Nr. II).

Liebe, die, unerschütterlich überzeugt, daß es ein festes Gutes in Gott giebt, weiß, daß Gott nur das in sich wahrhaft Gute thun kann, darum lobend festhält an der Güte des göttlichen Thuns, auch wo das Auge sein Thun als ein gutes nicht verstehen kann? — Ferner in der Predigt von der Furcht Gottes eifert Luther so energisch dagegen, daß das gute Werk seine Güte in sich selbst trägt, alle Güte des Werkes soll allein darauf beruhen, daß es in der Furcht und im Gehorsam Gottes geschieht, ja, in diesem Zusammenhang sagt er geradezu (Walch S. 2185), „daß nicht allein die bösen Werke Sünde sind, sondern daß auch die guten Werke können Sünde sein, nämlich die da in Sicherheit, Stolz und ohne Furcht Gottes geschehen“. Darf dies Wort so verstanden werden, daß jene „guten Werke“ in Wahrheit und nicht nur in der Einbildung ihrer Thäter gute sind, aber die Güte des Guten, die es an ihm selbst hat, von Gott nicht anerkannt wird, wenn nicht darin sein absoluter Machtwille gewollt wird; oder ist vielmehr zu sagen, daß jene guten Werke nur den Schein des Guten haben und deshalb böse sind, weil das Gute in seiner Totalität eben nur in Gott ist, darum nur, was an Gott Antheil hat, zum Guten in Wahrheit gerechnet werden darf?

Wir können starke directe Zeugnisse aus dieser Zeit Luthers aufweisen, aus denen deutlich hervorgeht, daß er allerdings eine innere feste Natur des Guten in Gott glaubt, ein Gesetz des Guten, das nicht auf Gottes Willen, sondern auf seinem Wesen beruht. Da aber diese Aussprüche enge verwoben sind mit der Lehre Luthers von der misericordia Gottes, so wird es vorzuziehen sein, an dem späteren Ort, der über die Barmherzigkeit als Grund des Heils in Christo handeln soll, diese Zeugnisse zu besprechen. Wir beschränken uns jetzt auf einige Andeutungen, um zu zeigen, wie sehr wir schon in Betreff der behandelten Lehre Luthers in die größten Verwicklungen und Widersprüche geriethen, wenn das Gute von ihm nicht als ein in sich Festes gedacht wäre. Die Beschreibung der ethischen Aufgabe des Menschen würde unverständlich sein. Denn Gott sollen wir sehr ähnlich werden, Vergottung sieht Luther als das Ziel des Menschen an. Ist aber in Gott das Höchste ein liberum arbitrium, ist Gott gut, indem er indifferent ist gegen ein inhaltlich bestimmtes Gutes oder Böses, warum ist es die Hauptsünde des Menschen, seinem liberum arbitrium zu folgen? müßte nicht die beste Vergottung des Menschen seine Selbstherrlichkeit sein? warum

gilt Luthern gerade das Aufgeben des Eigenwillens, die bestimmteste Bestimmtheit desselben durch Gott als die größte Ähnlichkeit mit Gott? würde denn nicht gerade dann beim Menschen wohl ein Gehorsam gegen göttlichen Willen sein können, aber darin eben die größte Unähnlichkeit mit Gott? Und man bedenke Luthers Lehre in der Predigt über die Furcht Gottes. Nur das ist ihm die rechte Furcht Gottes, in welcher Gott gesucht und gewollt wird als das höchste Gut und höchst liebenswürdig; nicht in der knechtischen Furcht vor dem die Gewalt und Macht der Strafe besitzenden Gott, sondern in der Furcht der Liebe, in einer freien und kindlichen Ehrfurcht. Wie kann ein kindlich vertrauendes Verhältniß zu Gott gedacht werden, wenn all' seine Liebenswürdigkeit darin besteht, daß er absoluter Machtwille ist? wie soll da eine kindliche und nicht knechtische Furcht, Gott nicht zu verletzen, die Triebfeder des ethischen Lebens werden können? wo wäre die Liebenswürdigkeit Gottes, die den Menschen weiter führte als bis zu jener kalten Resignation, welche bescheiden oder klug berechnend dem absoluten Machtwillen Gottes weiche? Und die Seligkeit soll ein Anschauen des Herzens Gottes sein, das soll Allen geben einen herrlichen Anblick und Freude; was soll denn das für eine Freude sein, wenn Gott die leere Macht ist, ein Knecht seiner Laune, seines liberum arbitrium? wäre der Mensch nicht seliger dann, indem er sich selber anschaute, sich selber, der durch Mühseligkeit und schwere Selbstverleugnung eigne Lust und Laune brach und fest wurde in dem, was er für das Gute, das allein sein Sollende hielt? Sünde, Schuld und Erlösung aber würden ganz räthselhaft, ja eigentlich unmöglich werden. Wollte Gott durch die Welt nichts Weiteres gewinnen als die Verherrlichung seines absoluten Machtwillens, wie sollte er den Menschen dann nicht geschaffen haben als einen durch physische Nothwendigkeit ihn Anerkennenden, vor ihm sich Demüthigenden? Die Sünde könnte nicht mehr Sünde sein, das Schuldgefühl würde seinen Stachel verlieren, wenn das Böse auch das Gute hätte sein können je nach Gottes Belieben. Eine Erlösung, die geschichtlich in's Werk gesetzt werden mußte, wäre ein Räthsel, wenn doch ein einfacher Willensact Gottes die sündige Welt zur allerbesten und treuesten machen könnte. — Solche Fragen ließen sich um ein Bedeutendes vermehren, es mag genug sein um zu zeigen, daß Luthers Lehre von den größten Schwierigkeiten gepreßt wäre, wenn nicht in Gott das Gute ein Festes, unlösbar mit ihm Verbundenes wäre. Weil Gott



innerlich an das schon in sich Gute gebunden ist, daß er nur dieses wollen kann, so ist Alles, was Gott will, gut <sup>1)</sup>).

Werden wir denn auch erst im Folgenden positive Zeugnisse für diese Anschauung Luthers zu betrachten haben, es muß uns schon hier feststehen, daß er Gott innerlich ethisch bestimmt denkt. Auf der anderen Seite aber haben wir schon anzudeuten Gelegenheit gehabt, daß gerade besonders in diesen allgemeinen Fragen des frommen Lebens die centrale Bedeutung des Guten für Gottes Wesen von Luther nicht genügend erkannt, Gottes Ehre und Herrlichkeit nicht entschieden genug in diese innerliche Erfüllung mit dem Ethisch-Guten gesetzt ist. Unser Weg führt uns jetzt weiter von der Betrachtung der ethischen Aufgabe der Welt, der Bedeutung des Guten für die Welt und für Gott fort und hin zu Luthers Lehre von Sünde, Schuld und Erlösung, seine Anschauung darüber wird auf Grund unserer vorangeschickten allgemeineren Betrachtung ohne Schwierigkeit sich ergeben.

---

Wir haben gesehen, daß Luther mit der Schöpfung der Welt der Sichtbarkeit als einer zunächst außergöttlichen und selbständigen, erst durch ethische That des Menschen ihr Ziel, die vollendete Gottesgemeinschaft, erreichenden die Möglichkeit der Sünde gesetzt sah. Schon dort konnten wir es nicht vermeiden, das Wesen der Sünde, wie Luther es treffend bezeichnet, anzudeuten; mit wenigen Zügen haben wir jetzt darauf zurückzukommen. Die Sünde, wie sie nun eine in der Welt wirklich gewordene ist, ist Luthern die falsche Selbständigkeit der Creatur Gott gegenüber, die Selbstgenugsamkeit und Selbstherrlichkeit der Creatur. Die Sünde ist Götzendienst und

---

<sup>1)</sup> Es sei hier in Bezug auf Luthers Verhältniß zur Prädestination bemerkt, daß diese später so sehr bei ihm hervortretende Anschauung in dieser Zeit selbst noch ganz zurücktritt. Aber wenn doch die Prädestinationslehre auf einer Seite innig mit der Art zusammenhängt, wie das absolute Wirken Gottes gedacht wird, so geht schon aus unseren letzten Ausführungen deutlich hervor, daß dieselbe wohl an den Resten der zu sehr physisch gefärbten Gottesbetrachtung bei Luther, nach welcher er die normale Welt nicht als eine ethisch auch relativ selbständige fassen will, eine Stütze finden konnte, auf der anderen Seite aber doch wieder durch die Keime einer richtigeren Gottesbetrachtung, nach welcher in Gott selbst eine Gebundenheit im Guten mit Ausschluß der Willkür zu behaupten ist, sobald solche Ansätze eine naturwüchsige Ausbildung fanden, unmöglich werden mußte. Es ist zu bedauern, daß diese Weiterbildung von Luther nie vollzogen wurde.

faßt sich zusammen in der Uebertretung des ersten Gebotes. Am Anfang der ersten Auslegung der zehn Gebote spricht Luther sich darüber genauer aus. Alle Adamskinder treiben Abgötterei und übertreten das erste Gebot. „Doch merke, daß da sind zweierlei Abgötter. Etlliche von außen, die anderen von innen. Die von außen, als die das Holz, Stein, Thier oder Sterne anbeten. — — Diese äußerliche Abgötterei fließt aber aus der innerlichen. Abgötterei von innen ist, so der Mensch aus Furcht der Strafe oder seines Nutzens halb von außen die Creatur zwar nicht anbetet, aber innerlich im Herzen hat er noch eine Lieb und Zuversicht zur Creatur. Was ist's, daß du die Knie nicht beugest für Reichthum und Ehr u. s. w. und opferst ihnen das beste, das in dir ist, nämlich dein Herz und deine Seele?“ (Völscher S. 583). War es die ethische Aufgabe der Menschen, durch rückhaltlose Hingabe an Gott ein in Gottes Leben erfülltes Sein zu gewinnen, so ist Sünde die im Gegensatz gegen Gott behauptete Selbständigkeit, jede Richtung des Menschen, deren substantia nicht Gott ist, sondern die Sichtbarkeit. Darum heißt es in der Auslegung der sieben Bußpsalmen (Alt. Ausg. I S. 41 b): „Ein krummer Geist ist des Fleisches und Adams Geist, der in allen Dingen sich in sich selbst büget, das Seine sucht, der ist uns angeboren“. So mannichfaltig die Welt der Sichtbarkeit ist, ebenso mannichfaltig ist die Sünde, welche mit ihr sich zusammen schließt. Nicht nur die äußere Welt begreift die Objecte falschen menschlichen Vertrauens, sündiger Liebe in sich, es giebt nicht nur eine *luxuria carnis*, sondern auch eine *luxuria spiritus* (Völscher S. 748 ff.). Luthers Kampf ist ganz vorwiegend gegen die *superbi sancti* gerichtet, gegen alle die, welche in äußerlicher Gerechtigkeit ihr Leben zusammen zu fügen suchen mit gewissen vom Gesetz gebotenen Werken, die in eingebildeter Güte sich damit trösten, daß sie ihr Leben von den gröberen Verflechtungen mit der Sinnlichkeit frei halten, doch aber innerlich an der Trefflichkeit des eigenen Herzens und Lebens, an der eignen Weisheit und Güte vertrauend haften <sup>1)</sup>. Luther

<sup>1)</sup> Vergl. Auslegung der sieben Bußpsalmen zu Ps. 51, 6 (Alt. Ausg. I S. 39 b): „Was ist das? Kann Gott nicht rechtfertigt sein, wir seien denn Sünder? Oder wer richtet Gott? Daß Gott in sich selbst und in seiner Natur von Niemand wird gerichtet oder gerechtfertigt, ist offenbar, denn er die ewige, beständige, wesende und nimmer wandelbare Gerechtigkeit selbst ist und aller Ding der oberste Richter. Aber in seinen Worten und Werken geschieht ihm von den eigenrechtfertigen und eigendünkenden Menschen stetiges Wider-

hat es in eigner schwerer Erfahrung erkannt, wie geistig und heimlich, dem Blick leicht sich entziehend der gottlose, götzendienerische Sinn im Menschen wohnen kann. Und Alles, was nicht Liebe zu Gott, Vertrauen auf Gott allein ist, ist Sünde; tot idola quot dilecta. Darin wird der Creatur ein ganz falscher Charakter gegeben, sie ist bestimmt zur gloria Dei, die Häßlichkeit und Verwerflichkeit der Sünde ist die Entehrung, Verschmähung des Gottes alles Guten. Mag auch anfänglich der Mensch nicht bewußt soweit fortschreiten wollen, es ist der Weg der Sünde, auf den er weiter gedrängt wird, daß er zuletzt Deum violenter negat. Vide, quo perveniat furens et insipiens superbia! (Röscher S. 747).

Es war die Kraft und Lauterkeit des frommen Sinnes Luthers, die ihn das Gute in den unmittelbaren Lebenszusammenhang mit Gott eingründen, die Sünde als die Lösung von Gott erkennen ließ: es war dieselbe Klarheit und Energie seines sittlich-religiösen Bewußtseins, die ihn kein Sündenbewußtsein kennen ließ, das nicht nothwendig das Bewußtsein der Schuld in sich trüge. Schreckte schon der Knabe furchtsam zusammen vor dem richtenden, die Sühne der Sünde fordernden Gott, so hat die lange Zeit, in welcher Luther um die Versöhnung mit Gott durch eigne Kraft und Gerechtigkeit gerungen hat, jenes Gefühl nicht getilgt noch abgestumpft. Die uns aus den Jahren 1515—17 von seiner Lehre erhaltenen Zeugnisse sind durchaus beherrscht von demselben ernstesten Bewußtsein des auf der Sünde lastenden Zornes Gottes. In seiner Forderung des Guten ist Gott unerbittlich, wie in jedem einzelnen Gebot das ganze Gesetz ist, das Gute überhaupt von Luther nicht gedacht ist als ein äußerlich Zusammensetzbares, so muß Gott auch des anscheinend kleinsten Gebotes Uebertretung dem Menschen zurechnen. „Und hilft ihnen nicht, daß sie sprechen, als sollt nicht noth sein, daß jedermann vollkommen sei, gleich als wäre dieses Gebot allein Holz und Steinen und nicht den Menschen gegeben, welches doch so vollkommen erfüllt werden muß, daß auch nicht der kleinste Buchstabe noch Titul davon zergehen soll“ (Erste Auslegung der zehn Geb., Röscher S. 586). Darum jagt und plagt den Sünder das Gewissen und wir hören im Gewissen die Stimme des Richters, der uns verurtheilt und von sich weist; die hinzutretenden äußeren Plagen aber empfangen durch das schuldbe-

---

sprechen, Widerstreben, Nichten, Verdammen und ist zwischen ihm und denselben ohn Unterlaß ein kriegischer Gerichtshandel über seinen Worten und Werken“.

wußte Gewissen die rechte Auslegung, sie werden gewußt als Strafe der Sünde (Walch S. 2281). Vor Allem aber scharf und schneidend wird die Sündenerkenntniß und das Schuldbewußtsein durch das Evangelium, welches den spiritualen Sinn des Gesetzes aufdeckt und entgegenhält. Diese spirituale Erkenntniß des göttlichen Willens tödtet noch viel mehr, sie eben macht eine auf äußerlicher Auffassung der Gebote sich stützende eigne Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeit unmöglich, sie führt den Menschen darum in das Verzweifeln an eigener Kraft, sie demüthigt ihn, sie nimmt ihm jeden Anhalt bei sich selbst (Völscher S. 762). „Denn wenn erkannt wird, daß durch keine Anschläge und durch keine Hülfe die Lust kann von uns genommen werden und daß dieselbe wider das Gesetz ist, welches da sagt: laß dich nicht gelüsten, und wenn wir alle erfahren, daß die Lust ganz unüberwindlich ist, was ist übrig, als daß die Weisheit des Fleisches aufhöre, weiche, an sich selbst verzweifله, untergehe und also gedemüthigt anderswo Hülfe suche, die sie ihr selbst nicht geben kann.“ (Walch S. 2180, vergl. auch S. 2264. Völscher S. 743.)

Die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung des Menschen vor Gott aus eigener Kraft behauptet Luther unablässig und entschieden. Möge seine Anschauung darüber uns deutlicher werden durch die Beantwortung der Frage: worin Luther die Sühne und Heilung der Sünde beschlossen denkt; wodurch der Mensch Gottes Wohlgefallen wieder erlangen würde? Aus der Art der allein genügenden und darum nothwendig von Gott zu fordernden Sühne wird das Verständniß des von Luther vertretenen Heilsweges durch Christum klarer sich ergeben. Eine genauere Betrachtung aber zeigt, wie innig seine Lehre von der rechten Sühne der Sünde sich an die schon dargelegte Bestimmung der ethischen Aufgabe des Menschen anschließt. Es mag hier zunächst eine Ausführung aus der ersten Auslegung der zehn Gebote (Völscher S. 619) ihren Platz finden. Im Gegensatz zu der falschen eingebildeten Gerechtigkeit schildert Luther die Art Derer, welche in Wahrheit nach Gerechtigkeit trachten. *Veri servi justitiae sciunt et confitentur, se totos esse peccatum totumque suum bonum non intra se, sed extra se, in Deo et misericordia ejus situm esse volunt. Quia justus ex fide vivet, non autem justificatur in conspectu Dei omnis vivens. Unde suis malis pressi neminem judicant nisi se ipsos. Nulli detrahunt, neminem contemnunt nisi se ipsos. Et implent hanc definitionem justitiae: justitia est accusatio sui in prin-*



cipio et justus primum est accusator sui. Hi habent vere unum Deum, ex quo, per quem et in quem justificantur et sunt sine peccato per misericordiam Dei ignoscentem, non per suam justitiam operantem. Sic glorificatur Deus et colitur vere, dum ejus operibus tribuitur, quicquid sumus, imo dum opera nostra non sint nostra, sed Dei, sicut Christus ait: doctrina mea non est mea. Ita nihil nobis relictum est, nisi peccatum, stultitia, malitia, perditio et confusio. Ac per hoc non possumus nobis in ullo placere aut idolum facere, reducti in nihilum, ex quo et venimus, remanente solo Deo omnia in omnibus. Weder hier noch an anderen Orten bezeichnet Luther irgend äußere Werke, Büßungen und andere Satisfactionen als die Sühne, durch welche wir von der Schuld befreit und unter Gottes Wohlgefallen gestellt werden können. Und wie könnten wir auch ein Anderes erwarten, da Luther das entscheidende Gewicht überall auf die innere Richtung des Herzens zu Gott legt. Gewisse Werke, wie Fast- und Betübungen, Liebeswerke, vermögen weder ein Mehreres für die Rechtfertigung des Menschen, als höchstens sie vorzubereiten, noch auch wird dem, der principiell ein justus ist, durch irgend eine operatio ein wirklicher Zuwachs an Gerechtigkeit zu Theil. Das Werk ist nur gut und Gott angenehm, wenn es von dem schon Gerechtfertigten gethan wird (Predigt über die Beschneidung Christi und die Glaubensgerechtigkeit, aus dem Jahre 1517, Bösher S. 775 ff.).

Sind wir also auf die innere Gesinnung des Menschen gewiesen, so gilt Luthern nach dem obigen Ausspruch als das grundlegende Moment der die Sünde sühnenden Gesinnung die Selbstanklage, das innere Gericht über die Sünde. Dieses ist die negative Seite derselben und entspricht der abnegatio sui, die wir früher zu betrachten hatten als die negative Seite der richtigen Gesinnung des Menschen überhaupt. Ja, jenes innere Gericht über die Sünde ist nichts Weiteres, als die überhaupt nothwendige abnegatio sui in ihrer Bestimmtheit durch die thatsächlich gewordene Sünde. Ruhte jene auf dem Bewußtsein des Menschen, daß Gott das Gute ist, und ihn allein Wollen, alles Andere in das Wollen Gottes Versenken seine ethische Aufgabe sei, war dem entsprechend die Selbstverleugnung und Selbstaufgabe an und für sich nur die Negation der falschen Möglichkeit, so ist auch das innere Gericht über die Sünde von demselben Bewußtsein, daß Gottes Wille

das allein sein Sollende ist, getragen (qui non agnoscit, se praeceptum debere, quomodo se agnoscet esse peccatorem? Löscher S. 621). Auf Grund von diesem Bewußtsein erkennt der sündige Mensch die falsche, gottwidrige Art seines Herzens, er hat in seinem Gewissen das Zeugniß von der wirklich gewordenen Sünde, so muß die Selbstnegation den Charakter des Gerichtes über die eigne Sünde erhalten. Auf dieses innere Sterben des Menschen, dieses Absterben des eitlen, selbstgerechten, selbstherrlichen Sinnes, dieses willige und völlige sich Hineingeben in das Bewußtsein der Sünde und Schuld, da der Mensch als das Seinige nur die Sünde weiß, darin ein perfecte mortificatus ist, legt Luther entscheidendes Gewicht. Ohne diesen Weg giebt es kein Heil für den Menschen, kein göttliches Wohlgefallen, ohne ihn kann das Gute sein heilsames Regiment im Menschen nicht beginnen und vollenden <sup>1)</sup>. Ein völliges Sterben soll es aber sein, sonst ist der göttlichen Forderung nicht genügt, und im Menschen bleibt noch die superbia, das auf sich selber Stehen als ein theilweises zurück, wodurch auch das Gute, das in ihm verwirklicht zu werden beginnt, eher schadet als nützt. Es bringt eben die schwer vermeidliche Gefahr der Eitelkeit und Eigenliebe: nisi quis sit perfecte mortificatus, plus nocent ei virtutes et bona opera, quam peccata (Löscher S. 760). Darum fügt Luther diesem Wort gleich das andere hinzu: mors patiens satis meretur sufficienter. Nicht in dem Sinn spricht er solchem völligen Sterben die Verdienstlichkeit zu, daß darin wirklich könnte das Gute als ein Selbsterarbeitetes vom Menschen Gott dargebracht werden, im Gegentheil, alles Gute, das nicht principiell schon als ein von Gott Gewirktes gewußt wird, ist gar nicht gut, sondern Sünde; die Tendenz dieses Gedankens ist gerade, dem eitlen Vertrauen auf eigne Verdienste und eigen gewirkte Gerechtigkeit zu widersprechen, zum Eifern um Verzichtleistung auf eigne Güte aufzufordern. Das Prädikat „verdienstlich“ kommt dem geistlichen Sterben nur in dem Sinn zu, daß, wo es ist, der Mensch im richtigen Verhältniß zu Gott steht in Beziehung auf die Sünde, darum es keines Anderen bedarf, damit er des göttlichen Wohlgefallens theilhaft werde; das gleiche Wort „verdienen“ ist aber gewählt, um den Blick auf den entgegengesetzten Weg der Heilserlan-

<sup>1)</sup> Auslegung der sieben Bußpsalmen a. a. O. S. 28 b: „Darum Weinen gehet für Wirken, und Leiden übertritt alles Thun.“ S. 47 b: „Gott kann nicht Gnade geben, denn den Demüthigen, das ist: den hungrigen, durstigen, lebigen armen Sündern und Narren.“

gung zu richten. In der folgenden Ausführung erklärt Luther auch selbst den wahren Verstand seiner Worte dahin, daß wir in solchem Sterben uns gar Nichts zueignen dürfen, sondern allezeit bleiben müssen in Erkenntniß unsrer Nichtigkeit und das ohne List und Falschheit. „Diese sehen demnach ihre Werke an, nicht daß sie geschehen sind in ihnen und von ihnen, sondern durch sie und von Gott allein, daß sie sich als Werkzeuge erkennen“ (Walch S. 2284). Dieses energische Gericht über die Sünde ist aber darum auch gar nicht zu denken ohne das volle und reine Wollen Gottes und seiner Verherrlichung. So wird nach dem angeführten Ausspruch gerade in dem Gericht über die Sünde Gott und das Gute anerkannt als das allein sein Sollende, Gott die Ehre gegeben. In dem Schmerz und der Betrübniß über die Sünde, sind sie anders voll und rein da, wird voll und rein das Gute geliebt und gewollt, ja beide Momente, das negative und positive, sind so innig in einander gefügt, daß keines das reale, zeitliche Prius des andern sein kann. Leicht aber springt es in die Augen, daß dieses Wollen Gottes, diese Verherrlichung seiner der fides, spes, caritas entspricht und in diesen sich vollzieht. Darum werden wir uns nicht wundern können, wenn Luther bald an das negative Moment, das Trauern, Klagen, Seufzen, Sterben, bald an das positive, das Wollen und Ehren Gottes, das göttliche Wohlgefallen, die Versöhnung der Sünde geknüpft denkt; beides ist mit und in einander, in jedem ist thatsächlich das Ganze, nur logisch können sie unterschieden werden.

Wie weit war Luther in dieser Anschauung von der nothwendigen Sühne und ihrer allein genügenden Art hinausgeschritten nicht nur über die scholastische Betrachtungsweise, sondern auch über den Standpunkt der deutschen Mystik. Indem er das Ethisch-Gute in seiner Lebendigkeit und Innerlichkeit, in seiner nothwendigen festen Zusammengeschlossenheit mit Gott selbst erfaßte, überwand er die äußerliche Genugthuungslehre der katholischen Kirche, zeugt er unermüdet für die vor Allem innerlich zu vollziehende Sühne der Sünde. Indem er ferner in Lauterkeit und Wahrheit von der Stimme des Gewissens und dem strafenden Wort Gottes sich in ein ernstliches und schmerzliches Schuldgefühl hineinführen läßt, in ein klares Bewußtsein von dem Eifer Gottes für das Gute, nach welchem er nicht gleichgültig hinwegsehen kann über die Sünde, so überwindet er die Mystik, welche wohl für Gottesliebe und Vergottung des Menschen viele große Worte hatte, aber ohne in die Tiefe des Schuldgefühls

vor Allem sich versenken zu lassen. Luther kennt keine neue Vereinigung mit Gott, sie habe denn alles Ignoriren der Sünde ganz verschmäht; in rechter, wahrer Weise kann vom sündigen Menschen Gott nicht gewollt werden, er werde denn vor Allem gewollt und geehrt als der die Sünde verdamnende, über die Sünde zürnende Gott. Durch Nichts kann die Sünde zu einem licitum werden, den sündigen Charakter verlieren; Gottes Wohlgefallen, soll es über dem Menschen ruhen, muß sich gründen auf die volle Anerkennung des alleinigen Rechtes des Guten, des Gesetzes; nur durch Sühne werden unsere Sünden ignoscibilia. *Igitur pro omni peccato requiritur damnatio, et Christus dicit, quod nec unum jota aut apex perire debeat, donec omnia fiant* (Disputation vom freien Willen, Löschner S. 345—347).

Eine solche Sühne aber zu bringen, solche bußfertige Gesinnung in sich durch eigne Kraft zu verwirklichen, ist dem Menschen unmöglich. Folgt dieses schon mit Nothwendigkeit aus der Art des Guten, daß es nur durch Gott gewirkt sein kann, so kommt das Weitere hinzu, daß diese Sühne ja eine neue Hinwendung zu Gott selbst sein muß, zu dem unsichtbaren, an ihm selber uns nicht erfassbaren Gott. Gott muß sich selbst uns nahen und darbieten. Zumal aber der sündige Sinn, mag in ihm auch das Streben nach Seligkeit und darin ein Anknüpfungspunkt für Gottes Gnadenwirken geblieben sein, er ist so sehr verstrickt und verwirrt in abgöttischer Liebe zur Sichtbarkeit, er läßt so schwer sich demüthigen und beugen bis zum laute- ren Gefühl des eignen Nichts, der eignen Verdammllichkeit, daß ohne eine perfectissima gratia die bußfertige Gesinnung im Menschen nicht verwirklicht werden kann. In diesem Sinne behauptet Luther in der Predigt am Stephanustage 1515, daß Gott uns unmögliche Dinge und die über unsere Kräfte gehen, auferlegt hat, das erhelle daraus, „weil er unsichtbare Dinge vorstellt, darin er uns will selig haben, welche die fleischliche Weisheit nicht kann schätzen und hochachten, weil sie dieselben nicht fasset; über dieses, weil das Gesetz geistlich ist, die Weisheit des Fleisches aber ist fleischlich, so kann sie dahin nicht gelangen, daß sie es erfülle“ (Walch S. 2179). In diesem Sinn spricht Luther in der Disputation vom freien Willen und öfter dem sündigen Menschen die Fähigkeit, durch eigne Willensentscheidung sich zu bessern, deutlich und entschieden ab. „Ein Mensch außer der Gnaden Gottes kann Gottes Gebot nicht halten, noch sich weder halb noch gar zur Gnade bereiten, sondern bleibt nothwendig



unter der Sünde." Ohne die Gnade ist des Menschen Wille nicht frei, sondern ein Knecht, er ist gleich dem bösen Baum, der nur böse Frucht bringen kann (Löcher S. 332 ff.) <sup>1)</sup>. Darum bedarf es Gottes, der allein die Gerechtigkeit in uns wirken kann, Gottes als des besten innerlichen Lehrmeisters.

So bleibt es also bestehen, daß der Mensch sich nicht selbst versöhnen kann mit Gott, keine eigne Güte hat, auf die er trauen könnte, solche Güte schon darum Sünde wäre, weil sie auf dem Eignen beruhte. Der Mensch hat sich darum auch dessen zu begeben, irgend durch eigne Arbeit die Genugthuung darzubringen. Und hier gerade öffnet sich Luthern der Blick in das Wunder der Gnade Gottes in Christo. Das ist die Gnade Gottes, daß er selbst die Gerechtigkeit zu Wege bringt. Der sündige Mensch im Bewußtsein seiner eignen Heillosigkeit wendet sehnsuchtsvoll den Blick zu Gott: „Ich kann nicht zu dir kommen, darum, mein Gott, stehe auf und komm zu mir und hole mich zu dir. Das

---

<sup>1)</sup> Die oben angeführten Sätze Luthers von der Knechtschaft des Willens scheinen schon ganz auf Prädestinatismus zu weisen. Und doch, selbst wenn Luther die Behauptung ausspricht, daß nicht einmal das Wollen der Gnade dem sündigen Menschen für sich möglich ist, darf jener nicht als notwendige Consequenz bezeichnet werden. Es folgt vielmehr mit Nothwendigkeit dann nur die Behauptung der göttlichen Initiative im Heilswerk, offen gelassen ist der Weg, daß eine unwiderstehlich wirkende Gnade die Möglichkeit des Wollens im Menschen herstellt, auf Grund von dieser aber dann bei Jedem die freie Entscheidung eintritt. Luther schlägt aber diesen Weg weder jetzt noch später ein. Hingegen im Zusammenschluß seiner Gedanken über das absolute Wirken Gottes (vergl. oben S. 756, Anm.) mit der behaupteten gänzlichen Unfreiheit des Menschen ergab sich ihm die Prädestinationslehre. So sehen wir schon an der Grenzscheide dieser von uns in's Auge gefaßten Jahre, schon in der letzten Hälfte des Jahres 1517 Sätze auftauchen wie diese: *Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio; ex parte autem hominis nihil nisi indispositio, imo rebellio gratiae, gratiam praecedat* (Theses pro bibliis, Löcher S. 541). Es ist aber wohl zu beachten, daß die Behauptung dieser gänzlichen Unfähigkeit des Menschen bei Luther nicht nur durch die Demuth und Lauterkeit seines frommen Bewußtseins, sondern besonders auch durch die daraus entspringende eifrige Opposition gegen den Pelagianismus der Scholastik motivirt ist. Die Prädestination hat für ihn noch kein selbständiges Interesse. Vgl. Pützens: *Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhang mit seiner Lehre vom freien Willen*, Dorpat 1858, S. 16 ff.; 24. Dieckhoff in der *theolog. Zeitschrift* 1860, S. 633 ff.; 716—729. Frank: *Die Theologie der Concordienformel*. I Erlangen 1858, S. 118 ff.; besonders auch S. 126 ff.

Aufstehen bedeut die aller süßeste und gnädige Menschwerdung Gottes, denn da ist er kommen zu uns, auf daß er uns hübe zu sich" (Ausl. der Bußpsalmen S. 46 b). Und Gottes Werk hat Kraft und Weisheit, den an aller Selbsterlösung verzweifelnden Menschen von den Banden der Sichtbarkeit zu lösen, in das Gericht über die Sünde so tief ihn hineinzutauchen, daß er ohne allen Trost Nichts mehr sieht, fühlt oder berührt von innen und außen, darauf er sich verlassen und vertrauen könnte. Scheint es aber, als müsse dadurch der Mensch in die dunkle Nacht der Verzweiflung gestürzt werden, so ist das eben das Geheimniß der göttlichen Gnade, daß gerade dann der Mensch die Gerechtigkeit erhält, Gottes Gerechtigkeit des Menschen Gerechtigkeit wird. „Darum ist wunderbar die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, weil sie nicht wiedergibt Allen das, was sie schuld ist, sondern sie verlässet Alles und weicht allen Gütern. Denn wenn wir Allen Alles sollten wiedergeben, könnten wir Gott nicht genug thun für das Leben einer einzigen Stunde. Dahero ist keine bessere Gerechtigkeit, als diese, daß wir Allem weichen, alsdann bleiben wir Niemandes Schuldner" (Walch S. 2281, Köcher S. 759). Nicht so darf man diese Worte auffassen, als wäre eine Verzeihung Gottes ohne Sühne möglich, als wäre die Schuld uns erlassen, wenn wir sie selbst uns erlassen und vergessen <sup>1)</sup>, Luther will vielmehr betonen, daß wir selbst die Sühne nicht bringen können, daß darum die, welche aller eignen Gerechtigkeit entsagen, gänzlich sich demüthigen lassen im Gefühl ihres Nichts, die Gerechtigkeit erlangen, aber als eine Gerechtigkeit, die ganz Gott gehört, von ihm gewirkt wird in uns. Darum gilt es ihm in derselben Predigt als das gute Resultat, daß ein Mensch alsdann „nun nicht mehr gerecht ist durch seine eigne Gerechtigkeit, die er erlanget oder die ihm eingegossen ist, sondern er ist gerecht selbst in der göttlichen Gerechtigkeit, vor und in welcher er seine eigne Gerechtigkeit verloren hat und ist ihm seine eigne Gerechtigkeit zur Sünde geworden.“ Wie das aber geschehen kann, dies zu verstehen, sind wir auf die in Christo offenbar gewordene göttliche Barmherzigkeit gewiesen.

<sup>1)</sup> Ausl. der Bußpsalmen, a. a. O. S. 29 b: „Niemand ist ohne Missethat, die Gott an uns allen siehet ganz offenbar. Selig aber sind, denen er sie zudeckt, nicht sehen, nicht gedenken, nicht wissen will, sondern lauterlich vergeben will aus Gnaden. Das sind die sie nicht selbst zudecken, nicht selbst ihnen erlassen, vergeben, vergessen, sondern ansehen, wissen, gedenken und strafen.“

Motto: „Du willst erbarmen, und nicht Richter sein.“  
(Ausz. der Bußpf. S. 42 b.)

Es ist die *misericordia Dei*, auf welcher das Heil des Menschen beruht. In der Bezeichnung Gottes als des Barmherzigen sieht Luther das eigentliche Kennzeichen des Evangeliums theologisch betrachtet, durch die Erfahrung und Erkenntniß der göttlichen Barmherzigkeit hat er die eigne Befriedigung gefunden, durch ihre Hervorhebung weiß er einen gefährlichen und unheilvollen Mangel der scholastischen Lehre, ja der ganzen Frömmigkeit, wie sie unter dem Einfluß der kirchlichen Heilslehre sich ausprägte, beseitigt. Es möge ein Wort aus etwas späterer Zeit (a. 1519) uns in diese wichtige Gedankenreihe hineinführen. In einem Brief an Spalatin (bei Bösher III, S. 959 ff.) lobt Luther die Herrlichkeit des Evangeliums Johannis, weil es überall dahin ziele, daß der Mensch aus sich selber gänzlich Nichts könne oder habe, sondern nur aus göttlicher Barmherzigkeit. An einigen Beispielen beweist er, wie Christus uns darin auf's Allerlieblichste empfehle den Vater der Barmherzigkeit. In Allem, was in Christus sei und an ihm geschehe, sollen wir geleitet werden, den Vater zu lieben und zu verherrlichen, nicht in der *humanitas Christi*, durch welche uns die Barmherzigkeit dargereicht werde, solle der Fuß stehen bleiben, sondern durch sie sollen wir in den unsichtbaren Vater uns reißen lassen, ihn bewundernd, daß er so Großes durch Christi Menschheit an uns gethan habe. *Et is est unicus et solus modus cognoscendi Dei, a quo longe recesserunt doctores sententiarum, qui in absolutas divinitatis speculationes irrepserunt omissa Christi humanitate: et ideo a magnitudine potentiae, majestatis, sapientiae ejus non potest subsistere misericordia; in quo studio ego miserrime et periculosissime sum versatus et multi alii. Ideo repeto iterumque monebo: quicumque velit salubriter de Deo cogitare aut speculari, prorsus omnia postponat praeter humanitatem Christi, hanc autem vel sugentem vel patientem sibi praefigat, donec dulcescat ejus benignitas. Ibi incipiet placere suavissima voluntas patris, quam in humanitate ostendit, hac voluntate Deus pater secure potest apprehendi et cum fiducia* (S. 960). Die Uebung in der Betrachtung Gottes auf diesem Wege gilt Luthern als die Gewähr, daß man in Kurzem ein tieferer Theologus werde, als alle Scholastiker sind.

Das sichere und vertrauensvolle Ergreifen Gottes war das Ziel,

das seine Wege von Frühe an bestimmt hatte; durch die scholastische Kirchenlehre angeleitet hatte auch er Gott angeschaut von der physischen majestas aus, für ihn war dies eine Quelle immer neuer Gewissensängste geworden. In weite Fernen und unendliche Ausdehnungen sah er sich gewiesen, wenn er fragte nach Gott, wie sollte er ihn ergreifen, wie lebendige, liebende Gemeinschaft mit Gott haben? Bei Christus und Gott selbst Gnade zu suchen, war ihm nicht gelehrt, auf sich selbst und seine Werke, auf Maria und eine große Heiligschaar lenkte die Kirche den heilsbegierigen Sinn, er dachte Gott nur als den allwissenden, allmächtigen Richter. Eine neue Erkenntniß ist ihm geworden von der Betrachtung der Offenbarung Gottes in Christo her, einen neuen Gesichtspunkt hat er gewonnen; die innere ethische Bestimmtheit Gottes, wie sie sich in Beziehung auf die zu versöhnende Welt als Barmherzigkeit darstellt, ist der feste Ausgangspunkt der Betrachtung geworden, in ihr weiß er Gottes Innerstes, Gottes eigentliches Wesen erfaßt. Und keineswegs fürchtet er den Einwand, Gottes gloria gehe verloren oder werde beeinträchtigt durch die entscheidende Betonung der misericordia, gerade in der Behauptung der letzteren weiß er Gottes Herrlichkeit am Besten behauptet. In den Zeugnissen aus den vorhergehenden Jahren schildert Luther die Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes als seines eigentlichen Wesens und Herzens besonders trefflich in der Predigt über das Evangelium am Tage St. Thomä aus dem Jahre 1516 (Walch S. 2298 ff.). „Das Evangelium ist nichts anders als eine Verkündigung der Werke Gottes, denn es prediget diejenigen Dinge, die Gott wirkt, und eben dadurch prediget es seine Ehre, weil, indem es die Werke Gottes erzählt, es allerdings Gott verherrlicht. — — — Damit dieses klarer verstanden werde, so muß man wissen, was da sei Gottes Werk: es ist nämlich nichts anders, als Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit, Wahrheit, Sanftmuth, Gütigkeit, Freude und Heil wirken; sintemal ein Gerechter, Wahrhafter, Friedfertiger, Gütiger, Fröhlicher, Sanftmüthiger, Barmherziger nicht anders wirken kann, weil es seine Natur also mit sich bringet.“ Die Barmherzigkeit und ihre Ausübung bezeichnet Luther deshalb als das eigne Werk Gottes, *opus proprium*, als das Werk, das am meisten seinem inneren Wesen entspricht. Von ihm unterscheidet er das fremde Werk Gottes. „Siehe aber, zu diesem Werke selbst als seinem eignen kann er nicht gelangen, wo er nicht annimmt ein fremdes Werk und so ihm zuwider; wie es heißt Jesaja 28: Sein



Werk ist fremde, damit er sein eigen Werk wirken möge. Das fremde Werk aber ist, Sünder, Ungerechte, Lügner, Traurige, Narren, Verderbte machen; nicht daß er in der That solche mache, sondern weil der Stolz der Menschen, da sie solche sind, so gar nicht will, daß sie solche werden oder sind; daß also Gott mit größerer Beschäftigung, ja allein dies Werk brauchet, damit er zeige, daß sie solche sind und also in ihren eignen Augen werden, was sie in Gottes Augen sind. Weil nun Gott nicht kann gerecht machen außer diejenigen, welche nicht gerecht sind, so wird er genöthigt, vor dem eigenen Werke der Rechtfertigung durch ein fremdes Werk zu arbeiten, auf daß er Sünder mache“ (S. 2300) <sup>1)</sup>.

Deutlich und bestimmt tritt uns hier die innerliche Gebundenheit und Nothwendigkeit entgegen, die auch in Gottes Wesen ihre Stelle haben muß. Luther ist weit entfernt von jener skotistischen Denkweise, nach welcher Alles gleichmäßig von Gott könnte gewollt werden; ja, nach Luthers Behauptung entspricht nicht einmal das Alles, was Gott thatsächlich will und wirkt, gleichmäßig seinem eignen Wesen, es giebt *opera Dei aliena*. Nicht die formale Beschaffenheit des Hervorgangs aus göttlichem Willen ganz abgesehen von der inhaltlichen Bestimmtheit ist ihm die genügende Beschreibung der Herrlichkeit göttlicher Thaten, es giebt eine erfüllte ethische Natur in Gott. Gott kann nicht anders als ihr gemäß handeln, die Ziele verfolgen, die sie vorschreibt. Das reimt sich sehr wohl mit der anderen, wie wir sahen, so häufigen Redeweise Luthers, nach welcher eben Alles, was Gott thut, gut ist, es reimt sich ebenfalls durchaus mit der besonders später bei Luther häufig uns entgegentretenden Aussage, Gott sei *exlex*, keine Nothwendigkeit, kein Gesetz sei in Gott <sup>2)</sup>. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß Luther durch solche Worte nur dieses abwehren will, als ob etwa für Gott irgend ein von Außen ihm gegebenes und auferlegtes Gesetz existiren könnte, gleichwie uns Gottes Gesetz von Außen gegeben ist; oder, als könne es in Gott eine Nothwendigkeit geben, die nicht unmittelbar auch sein freier Wille wäre. Nur wenn in solcher Weise ein Gesetz bestände für Gott, würde er aufhören Gott

<sup>1)</sup> Vgl. Held: *De opere Jesu Christi salutari etc.* p. 112 sq.

<sup>2)</sup> Held betont diese Seite, daß Gott als *exlex* von Luther bezeichnet wird, S. 112, auch S. 257, vergl. aber in Bezug auf die ergänzende andere Seite seine Ausführung und Citate S. 244 ff., besonders S. 247, S. 262.

zu sein, würden wir irgend ein höheres Wesen über ihm denken. Die Barmherzigkeit ist die ethische Natur Gottes, in ihr haben wir nichts Weiteres zu sehen als die Bestimmtheit Gottes durch das Gute, sofern sie in Beziehung tritt zur Sünde. Die der Natur Gottes allein wahrhaft entsprechende Beziehung zur sündigen Welt ist Gottes Barmherzigkeit <sup>1)</sup>. — Es erheben sich aber Bedenken gegen diese Behauptung. Denn einmal scheint der Zug zur misericordia nur dann ein mit Gottes Wesen innerlich und unauflöslich verbundener sein zu können, wenn die Sünde ebenfalls etwas nothwendig mit der Welt Gesehtes und von Gott Geordnetes ist (vergl. oben S. 739, Anmerkung). Nur des Sünders kann ja Gott sich erbarmen, so bedurfte er also zur Offenbarung seines inneren Wesens der Sünde? und eine freiere, gehobenere Betrachtungsweise würde die Sünde zum Guten machen müssen? Dadurch aber würde wieder die Barmherzigkeit mehr als problematisch werden, wir hätten im Heilsproceß keinen Ernst und keine Wahrheit; wie die Sünde und Schuld, so würde auch die Barmherzigkeit, jene in ihrer Verdammlichkeit, diese in ihrer Herrlichkeit auf unklarer menschlicher Betrachtung beruhen. Dies ist unmöglich Luthers Gedanke. Vielmehr zeigt gerade diese Betrachtung auf das Schlagendste, daß das Ewige und Unveränderliche in der Barmherzigkeit Gottes die Bestimmtheit durch das Gute schlechthin, die Barmherzigkeit aber eine Modifikation jener Bestimmtheit ist, welche, sofern die Sünde nicht ein Nothwendiges, sondern Zufälliges ist, selbst zufällig, accidentell sein muß. Luther betrachtet Gott, wie sein inneres Wesen sich stellen muß zu der daseienden, wirklich gewordenen Sünde, und da gilt es von Gott, daß er, weil er nur das Gute lieb haben, am Guten volle Freude haben kann, diese Freude am Guten auswirken muß als Barmherzigkeit gegen den Sünder, in der Rechtfertigung desselben. In neuem hellen Licht stellt sich uns hier dar, was schon an früheren Orten uns entgegentrat, die Verknüpfung aller Freundlichkeit Gottes mit dem Eifer für das Gute. Die Seligkeit des Menschen, sahen wir, konnte Gott nicht wollen um jeden Preis, er mußte die Erfüllung mit dem Guten fordern, ohne die sühnende Genugthuung ferner konnte Gottes Wohlgefallen dem Menschen nicht zu Theil werden: die innerliche Begründung dafür enthüllt sich uns hier, Gott selbst ist seinem eigentlichen, wahrsten Wesen

<sup>1)</sup> Vergl. oben S. 754 und ff.

nach dies erfüllte Gute. Gottes Freude ist wohl das Erbarmen, Helfen und Heilen, aber dieses sein eignes Werk kann er nicht wirken, ohne vorher das fremde Werk des negativen Gerichtes über die Sünde zu vollziehen. Er kann sich nicht über die Sünder erbarmen, welche ohne durch das Gericht hindurchgegangen zu sein, das göttliche Wohlgefallen sich zusprechen möchten. „Denn sie wollen nicht, daß das Ihrige verachtet und für närrisch und böse gehalten werde, das ist, sie wollen nicht, daß ihr Adam getödtet werde, deswegen gelangen sie nicht zu dem eignen Werke Gottes“ (S. 2300). Gott muß das Recht des Guten anerkennen im Werk der Barmherzigkeit. Stellt also sein Wesen der Sünde gegenüber als Barmherzigkeit sich dar, so ist damit implicite ausgesagt, daß sein wahres Wesen die Liebe zum Guten ist, die sich, wäre die Sünde nicht eingetreten, einfach als positive Durchführung des Guten geoffenbart hätte. — Größeres Recht hat ein weiteres Bedenken. Die ethische Bestimmtheit der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe zum Guten ist nicht rein und tief genug von Luther aufgefaßt. Das Moment der Gerechtigkeit, der ernsten Selbstbehauptung des Guten ist wohl anerkannt, aber in ungenügender Weise. Das Gericht über die Sünde tritt als ein *alienum opus Dei* auf, als ein Werk, das Gott zuwider ist. Gericht über die Sünde und Erbarmen über den Menschen sind nicht erkannt als negative und positive Seiten derselben Bestimmtheit Gottes, als negative und positive Durchführung desselben Guten. Man könnte versucht sein und hätte in Luthers Darstellung ein gewisses Recht, die Consequenz zu ziehen, daß gerade das Innerste, das Herz Gottes nicht Freude am Guten sei, sondern Freude am Wohlsin, an einer eudämonistisch, nicht ethisch gedachten Seligkeit. Wie ein fremdes, wie ein lästiges Gesetz scheint der Eifer für das Recht des Guten hinzuzutreten mit der Forderung des Gerichtes über die Sünde, der Anerkennung des Guten durch Negation der Sünde, mit der Forderung der schmerzvollen Seite der Sühne. Wir dürfen diese Schwierigkeit auch nicht dadurch zu lösen suchen, daß wir uns an die Verknüpfung der richtenden Thätigkeit Gottes mit der Sünde, die das Zwischenhineingekommene, Gott Widersprechende und Widerliche ist, erinnern, so daß etwa das Werk Gottes, das in seiner Nothwendigkeit motivirt ist durch die Sünde, an diesem Gott fremden Charakter der Sünde natürlicherweise participirte, vielmehr müßte dann doch mit demselben Recht und derselben Nothwendigkeit die Barmherzigkeit, sofern auch sie in dieser ihrer Bestimmtheit durch die Sünde motivirt

ist, ein *alienum opus Dei* genannt werden. Es läßt sich nicht leugnen, Luthers Auffassung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist noch nicht genügend durchgebildet. Dürfen wir auch keinenfalls so weit gehen, unser obiges Resultat fahren zu lassen und die Barmherzigkeit Gottes als von Liebe zur Eudämonie getragen zu bezeichnen, so muß doch gesagt werden: Luther hat das Richten und Strafen Gottes nicht erkannt als ebensosehr der Liebe zum Guten entquellend wie das positive Wirken des Guten; indem er das fremde Werk Gottes fordert für die Erlösung, auch den Inhalt der Barmherzigkeit als Wirken des Guten deutlich bezeichnet, bewahrt er der Gnade die Grundlage des Ethisch-Guten, zu lose aber hat er die negative Seite der göttlichen Barmherzigkeit mit der positiven zusammengefügt. Zu sehr aber wird diese Darstellung nicht gepreßt werden dürfen, hat sie doch sogar einen festen Anhalt an einem Ausspruch der Schrift; nach *Malagel. 3, 33* plaget und betrübet Gott die Menschen nicht von Herzen (*לֹא מִלֵּב יִכְאֹב אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם*). Sowohl für diesen Ausspruch wie für Luthers Darstellung ist zu beachten, daß dieses die populäre, dem in die Tiefe der Sache nicht hineindringenden Blick sich natürlich ergebende Anschauung ist. Luther scheint selbst an einer späteren Stelle derselben Predigt seine Darstellung unter diesen Charakter zu stellen. Es heißt dort (S. 2302): „Diese Botschaft aber (daß alle Menschen Sünder sind und leer von der Gnade Gottes) scheint die allerärgste zu sein, daher sie vielmehr *Eucangelium*, das ist, eine böse und traurige Botschaft mag genannt werden. Denn wie ein solcher, welcher traurig und ohne Hoffnung den Tod erwartet, nichts angenehmeres hören wird, als wenn man sagt: Siehe, sei frei und lebe, also ist denen, die sicher leben, nichts traurigeres, als wenn sie hören, daß man sagt: Siehe, du sollst des Todes sterben! Also erschallet das Evangelium auf das härteste in seinem fremden Schall, und gleichwohl muß es also geschehen, damit es kann erschallen in seinem eignen Schall.“ So mag wohl für diese Bezeichnung des Gerichtes als des fremden Werkes Gottes der unwillkürliche Eindruck desselben auf den Menschen, ein Eindruck, der mit dem Charakter des Evangeliums als einer fröhlichen Botschaft zu streiten scheint, maaßgebend gewesen sein <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ähnlich scheint *Heid* zu wollen. Vgl. a. a. O. S. 268: *Nam natura evangelio carens, dum per legem concutitur ac frangatur, sua infirmitate ac malitia depressa ad hanc semper blasphemiam devenit, ut Deo a quo nihil*



Die Barmherzigkeit Gottes aber bindet Luther innig und fest an Christum, in ihm offenbart sich die Sünden vergebende Liebe Gottes, durch ihn allein wird der Mensch mit Gott versöhnt und in die rechte, Gott wohlgefällige Stellung gebracht. Die zentrale Bedeutung Christi für unser Heil spricht er kurz zusammen geschlossen in der ersten Auslegung der zehn Gebote so aus (bei Böcher S. 584 ff.): *Fides Christi tollet omnem fiduciam sapientiae, iustitiae, virtutis propriae, docens, quod, nisi ipse pro te mortuus esset teque servaret, nec tu nec omnis creatura tibi posset prodesse. Ac sic oritur omnium contemptus. At ubi audis, quis pro te passus est, et credis, jam oritur fiducia in eum et amor dulcis et sic perit omnis rerum affectus ut inutilium. Et oritur aestimatio solius Christi ut rei necessariae vehementer remansitque tibi nonnisi solus Jesus, solus satis et sufficiens tibi, ita ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras ideoque super omnia eum diligas. At Jesus est verus, unus, solus Deus. Quem cum habes, non habes alienum Deum.* Das grundlegende Moment für diese Bedeutung Christi ist die Offenbarung des unsichtbaren Gottes durch ihn. Wir erinnern uns der trinitarischen Gedanken Luthers, wie sie besonders in der Weihnachtspredigt von 1515 dargelegt sind, von uns auch schon S. 732 berührt wurden. An sich ist Gottes Wesen unsichtbar, unfassbar, nur ihm selber offenbar im ewigen Worte. Der Mensch, von Gott ferne, kann ihn nicht erfassen und doch ist nur durch lebendige Beziehung auf Gott selbst das Heil möglich. Der sich erbarmende Gott muß in die Sichtbarkeit und Erfahrbarkeit treten, dies geschieht in der humanitas Christi. Im Zusammenhang des oben erwähnten Bildes, nach welchem das innere Wort Gottes zu unserem inneren Worte, in welchem wir uns selbst offenbar sind, in Parallele gesetzt wird, vergleicht Luther die Menschheit des Logos in Christo mit dem Sichtbarwerden unseres inneren Wortes in der äußeren Erscheinung. Unsern inneren Sinn, unsere Gedanken und

---

accipere nisi damnum et interitum sese sentit diaboli semper animum ac voluntatem tribuat nec potest antequam evangelio illuminata atque informata sit, percipere quale sit vel odium Dei vel amor. Und in der von ihm dort angeführten Stelle aus Walch III, p. 2169 sagt Luther ohne Weiteres: „Daß unsere Herzen dafür halten, Gott sei ein ernster Richter, da die Sünder keine Gnade bei finden, sondern sich aller Ungnade besorgen müssen, das ist ganz und gar ein falscher Gedanke.“

Gefühle vermögen wir dem Anderen nur nahe zu bringen, indem wir sie aus dem Inneren hinaustreten lassen in die Verleiblichung, sei es im Wort des Mundes oder in einer anderen Wirkung des Leibes. Wir erfahren aber, daß das Wort des Mundes weit schlechter, geringer und schwächer ist. „Denn du kannst Niemandem durch das Wort des Mundes das Herz bewegen, soweit als dein Herz innerlich durch das Wort bewegt ist; gleichwie wir zu sagen pflegen, wenn andere nicht wollen zu Herzen nehmen unsern Rath, Klagen oder Erinnerungen: es geht ihm nicht zu Herzen, das ist, dieses bewegt sein Herz nicht also, wie es unser Herz bewegt. Es würde aber ihr Herz bewegen, wenn wir selbst das innere Wort könnten in ihr Herz schicken, so aber schicken wir allein das äußere Wort in ihr Herz“ (Walch S. 2152 f.). Ebenso verhält es sich mit Gottes Offenbarung. Das innere allervollkommenste Wort Gottes bleibt im Herzen Gottes und kann nicht ausgelassen werden außer Gott, darum kennt Niemand dasselbe außer der Vater (Matth. 11, 27); nicht freilich in dem Sinn, daß nicht wirklich das Wort „ausgelassen wird“ (mittitur foras), sondern in dem, daß die Sichtbarkeit, die Menschheit, das Fleisch Christi, durch welches es sich verleiblicht und offenbart, nicht die adäquate, dem zu Offenbarenden ganz entsprechende und mit ihm sich deckende Form und Verleiblichung ist. Wohl giebt es keine vollkommenerere Offenbarung des Herzens Gottes als die in Christo ist, und wer Christum recht hat, der hat Gott selbst ergriffen <sup>1)</sup>, aber recht hat ihn nur der, welcher nicht bei der humanitas Christi den Fuß haften läßt, sondern durch sie gilt es rapi in invisibilem patrem. (Vergl. besonders Walch S. 2181—83).

Es bestimmt sich aber für Luther diese grundlegende Bedeutung Christi als der Offenbarung des unsichtbaren Gottes näher dahin, daß das Leben, die Weisheit, die Gerechtigkeit Christi keine andere ist als die des Vaters. Luther behauptet die wesentliche Identität der Gerechtigkeit Gottes, Christi und der uns zu gewinnenden. Man vergleiche die Predigt am Tage St. Matthäi 1516, Köcher S. 742, Walch S. 2263: „Wisset dennach, daß unsere Gerechtigkeit, Kraft und Tugend und Weisheit sei selbst Christus, von Gott uns dazu gemacht; in welchen Gott der Vater

<sup>1)</sup> Vergl. Ausl. der Bußpsalmen, S. 47 b: „Der heilige hohe Tempel Gottes ist der gebenedeiete Mensch Jesus Christus, in dem der ewige Gott leibhaftig gänzlich wohnet.“

geleget hat alle seine Weisheit, Kräfte und Tugenden und Gerechtigkeit, auf daß solches unser würde. Das heißt: den Sohn kennen. Darnach wisset, daß der Vater nach seiner Barmherzigkeit uns zurechnet die Gerechtigkeit seines Sohnes, das ist, seine eigene Gerechtigkeit; denn es ist einerlei Gerechtigkeit des Vaters und Sohnes, einerlei Leben, einerlei Kraft uns geschenkt. Dieses heißt: den Vater Christi kennen.“ Mit besonderer Betonung hält Luther diese Identität der Gerechtigkeit Christi und derjenigen Gottes fest, getrieben von der Ueberzeugung, daß keine andere Gerechtigkeit vor Gott gelten kann, als nur die göttliche selbst, daß gerade das Leben Gottes es ist, dem wir uns zu öffnen haben, durch welches allein wir richtige, Gott wohlgefällige Menschen werden können. Gottes Gerechtigkeit ist als die Art Gottes gedacht, daß er das ganze Gute ist, es allein ist und nur das, was aus dieser Quelle des Guten, Gott, geflossen, selber gut ist. Als dieser Urgute ist Gott in Christus geoffenbart, und diese Gerechtigkeit ist keine andere, als die uns nothwendige, wir sollen eben in uns das Leben und Wirken des Urquells alles Guten aufnehmen. — Da nun aber Gottes Gerechtigkeit sich doch in Christo als eine solche offenbart, wie sie die Gerechtigkeit des sündigen Menschen werden soll, mit anderen Worten, da die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in Christo eine Offenbarung der Sünden vergebenden, sie tilgenden göttlichen misericordia sein muß, es auch gar nicht anders geschehen kann, als daß die in einer sündigen Welt sich offenbarende Gerechtigkeit Gottes durch die Beziehung zur Sünde eine besondere Bestimmtheit und Modifikation erfährt, so ist Luthern jene Identität der Gerechtigkeit Gottes und Christi auch keineswegs dadurch aufgehoben oder verletzt, daß Gottes Gerechtigkeit in Christo als eine auf die Sünde bezogene, als die Gerechtigkeit, welche der sündige Mensch zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens bedarf, sich darstellt. Die Barmherzigkeit Gottes stellt dar und offenbart die ewige Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit Gottes in Christo, aber in der besonderen Bestimmtheit, daß sie die vollendete die Sünde und ihre Schuld sühnende Gesinnung darstellt, die Gott fordert vom Menschen. Christus ist unser vollendetes Urbild. Darum behauptet Luther von ihm beide Seiten der oben behandelten wahrhaft sühnenden Gesinnung, die negative und die positive. Zur Gerechtigkeit des Menschen gehörte vor allen Dingen die volle Anerkennung der Sünde, die erste Bezeichnung des Gerechten war, daß er ein *accusator sui* ist, darin innerlich an sich das Gericht über die Sünde vollzieht. Christus

freilich war nicht ein Sünder, wie wir, und darum gab es keine *necessitas legis* für ihn, die sühnende Gesinnung in sich zu verwirklichen und zu erfüllen, aber Christus hat es gethan um unsertwillen, darin sehen wir die Barmherzigkeit Gottes und Liebe Christi, er hat es gethan *voluntate cordis*, durch seine freiwillige Liebe. Christus pro nobis voluit reputari peccator, quod non erat; Christus propriam justitiam evacuans inter peccatores vult sordere (Predigt von Beschneidung und Glaubensgerechtigkeit, Pöschner S. 778). In die Tiefe des Verzagens soll der Mensch hinabsteigen, keinen Halt mehr suchend und findend an irgend einer eignen Güte und Gerechtigkeit; entblößt von Allem, Nichts berührend und fassend von innen und außen soll er das Gericht vollziehen am sündigen Affekt und in purem Vertrauen auf Gott sich richten. Das hat Christus gethan: nudus voluit sine omni fiducia fieri extreme relictus, in Deum solummodo confidens (Predigt über Vertrauen auf Gott, Pöschner S. 756). Darin ist das fremde Werk Gottes an Christo vorbildlich vollzogen worden: „Gottes fremdes Werk sind demnach die Leiden Christi und die Leiden, so in Christo sind, die Kreuzigung des alten Menschen und die Tödtung Adams“ (Walch S. 2300). Keine andere Bedeutung sollen wir deshalb in Christi Leiden und Tod finden, als diese Kreuzigung des alten Menschen, dies Gericht Gottes über die Sünde<sup>1)</sup>. — Geht aber schon aus dem Angeführten, wie aus der Natur der Sache hervor, daß diese negative Seite der sühnenden Gesinnung nicht sein kann und bei Christus nicht gewesen ist ohne die positive Seite, ohne die völlige, ausgewirkte Hinwendung zu Gott, so behauptet Luther dieses auch ausdrücklich. Bloß und aller aus der Sichtbarkeit herstammenden Stützen beraubt am Kreuze hängend ist Christus das Urbild für unsere fides, spes, caritas, hat er das volle Vertrauen auf Gott allein gehabt, und wie in seinem ganzen Leben, so im Leiden die lautere Liebe zu Gott und zum Guten geübt und bewiesen. Darum legt Luther vielfach großes Gewicht auf Christi *impletio legis*, Christus hat das Gesetz ganz erfüllt und an sich verwirklicht<sup>2)</sup>. Wohl war er keinem Gesetz

<sup>1)</sup> Vergl. Feld a. a. O. S. 165 ff.

<sup>2)</sup> In Bezug auf die Frage, ob in Luthers Versöhnungslehre Christi seg. *obedientia activa* ein integrierendes Moment ist, antworte auch ich ohne Bedenken bejahend. Vergl. gegen Thomasius' Behauptung Feld a. a. O. S. 288 ff.



unterworfen, weil er justus war, seine Person, sein Leben allezeit das Gesetz als ein schon erfülltes hatte, aber aus Liebe zu uns hat er das Gute in sich verwirklicht, wie wir es haben sollen. (Völscher S. 776, vergl. auch in der Predigt am Stephanustage 1515, Völscher S. 250; Predigt vom Evangelium 1516, Völscher S. 762). Und auch diese positive Verwirklichung der Gerechtigkeit, welche dem opus Dei proprium entspricht, diese Darstellung des über die Sünde siegenden Guten sieht Luther abgebildet und ausgeprägt durch Christi äußeres Leben: „Das eigne Werk Gottes aber ist die Auferstehung Christi und Rechtfertigung im Geist und die Lebendigmachung des neuen Menschen. — — — Es fasset demnach die Gleichförmigkeit des Bildes des Sohnes Gottes beide Werke in sich“ (Walch S. 2301. Völscher S. 770).

Wir werden es bald erkennen, eine wie große Bedeutung diese signifikative Seite des Werkes Christi für Luthers Lehre von der Heilsaneignung hat; dieser Seite gemäß steht Christus vorwiegend unter dem Charakter des Organes Gottes. Er stellt dar die göttliche Gerechtigkeit, die wesentlich eine ewige sich selbst immer gleiche ist, er stellt sie dar in ihrer Modifikation durch die Sünde, welche Sühne fordert, ja, er stellt eben darin die rechte, Gott wohlgefällige, sühnende Gesinnung und Lebensrichtung des Menschen objektiv an sich dar. Und gewiß wird man ja auch kein Heil in Christus denken können ohne dieses grundlegende Moment, es gehört zu den elementaren Aussagen des christlichen Bewußtseins, daß in Christus Gott selbst sich offenbarte und daß in ihm das volle Wirklichkeit hatte, was uns noth ist. Darum finden wir auch diese Seite, wenn freilich nicht einmal so tief und ernst erfaßt, von der germanischen Mystik besonders hervorgehoben, ja, einseitig betont. Christus wird vorgestellt als Offenbarung Gottes und Vorbild für die rechte mystische Gesinnung, das lautere Gottleiden. Die Gedanken der Mystik hat Luther vertieft besonders durch die Betonung des sühnenden Charakters, den die neue Hinwendung zu Gott an sich tragen, der darum auch in der Gerechtigkeit Christi dargestellt werden muß.

Die signifikative Bedeutung des Werkes Christi ist Luthern wohl die nächste, zuerst Jedem sich darstellende, aber weit aus ist sie nicht die Hauptsache, wir haben fortzuschreiten zu der weiteren, wir können sagen, exhibitiven, oder wegen ihrer geheimnißvollen Art von Luther selbst sakramental genannten, Bedeutung desselben. Nach dieser ist Christus theils und zunächst auch Organ Gottes,

insofern er der Träger und Inhaber der uns sich selbst mittheilenden *justitia* Gottes ist, in unser Herz und Leben Gott einführt, sofern dieser die in Christus vorgestellte Gerechtigkeit in uns wirkt, theils aber sieht Luther in Christi Werk eine Bedeutung, nach welcher derselbe nicht nur Gottes Organ ist, sondern für die objektive Wirklichkeit unsers Heiles in Gott etwas leistet, Christus steht da als Gott die Sühne für uns darbringend<sup>1)</sup>. Ein zu energisches Bewußtsein von der Schuld und dem Verderben des Menschen lebte in Luther, als daß er mit der signifikativen Bedeutung Christi sich hätte begnügen können. Hätten wir nur unser Urbild in Christus, so würden wir an ihm nur heller, klarer, in lebendiger Totalität und Fülle das geoffenbart sehen können, was unsere Aufgabe und Gottes Forderung an uns ist, unsere Sache würde es sein, dem vorgestellten Ideal nachzustreben, es in uns zu verwirklichen. Dabei könnte sich nur der beruhigen, der ein solches Vertrauen zu der noch übrigen Güte des sündigen Menschen hätte, daß es für ihn nur der Erleuchtung über Gottes fordernden Willen bedürfte, damit er Willigkeit und Kraft zur Ueberwindung der Sünde und Bewirkung der Gerechtigkeit in sich und aus sich selber in genügendem Maasse finde. Gottes Gnade in Christo wäre wesentlich eine *gratia illuminans*, nur dadurch und durch die lockende Macht des vor Augen gestellten Zieles eine *gratia juvans* (Vergl. oben S. 717). Luther begnügt sich nicht mit solchem Heilswege, es scheint ihm pelagianisch und im Widerspruch mit der Hülfs- und Rathlosigkeit des sündigen Menschen zu sein (Vöschers S. 618). Er erkennt, daß gerade das Tröstliche und Erquickende des Evangeliums dann verloren ginge; es ist eine Verkennung des eigentlichen Verstandes des Evangeliums, wenn Viele Evangelium nennen „die Gebote, zu leben in dem neuen Gesetz.“ Hütete man sich nicht sorgfältig vor solchen falschen Auffassungen, so „würden sie uns aus dem Evangelium eine größere Last machen, als das Gesetz war; denn es ist größer und schwerer nicht zürnen als nicht tödten, es ist schwerer nicht begehren als nicht ehebrechen, ja, es ist unmöglich.“ Die Wirkung der signifikativen Seite des Werkes Christi, soll sie für sich gelten und allein wirken, ist wesentlich diese: „Dieser geistliche Verstand des Ge-

<sup>1)</sup> Diese Seite scheint mir in Dieckhoff's angeführten Arbeiten viel zu wenig berücksichtigt und betont zu sein, ihm sind die dahin gerichteten Aussprüche Luthers zu sehr nur einzeln aufleuchtende Lichtfunken der neuen evangelischen Heilserkenntniß.

Gesetzes tödtet viel mehr, denn er macht, daß das Gesetz zu erfüllen unmöglich ist, und eben hierdurch bringt er zutwege, daß der Mensch an seinen Kräften verzweifelt und niedergeschlagen wird, sintemal kein Mensch ohne Born ist, keiner ist ohne Lust. Und solche sind wir aus unsrer Geburt. Was soll aber der Mensch thun? wohin soll er gehen, wenn er mit einem solchen unmöglichen Gesetz beschweret ist?“ Es müßte nach Luthers Anschauung gerade für eine recht tiefe Verflechtung mit Sünde und Sichtbarkeit gelten, wenn der Mensch an seine Erkenntniß des göttlichen Willens, wie sie durch das Evangelium geschenkt wird, und an seine Kräfte, ihn selbst zu erfüllen, vertrauend das Herz hängte. Das Evangelium wäre eine schlechte Botschaft, wenn es nur die Aufgabe uns zeigte. „So ist demnach das Evangelium eine Verkündigung des Friedens, der Vergebung der Sünden, der Gnade und des Heiles in Christo (Walch S. 2286 ff. Köcher S. 761 ff.). Christus ist das Organ Gottes, indem Gott in ihm uns nahe wird als der die Gerechtigkeit selbst in uns wirkende, uns gebende. Das Evangelium unterscheidet sich nicht nur quantitativ vom Gesetz, sondern auch qualitativ, es giebt, was das Gesetz fordert. Diese vollere und fröhlichere Bedeutung Christi ist auf's Deutlichste schon in früher von uns angeführten Aussprüchen Luthers enthalten. Das Evangelium predigt die Herrlichkeit Gottes, weil es den die Gerechtigkeit wirkenden Gott predigt; darin sollen wir das eigne rechte Werk Gottes und des Evangeliums erkennen (vergl. S. 767), und nicht nur als Wegweiser zu Gott gilt Christus Luthern, nicht nur durch ihn sollen wir in uns gestalten lassen Vertrauen auf Gott, sondern das Vertrauen soll ein Vertrauen auf ihn selbst sein (*fiducia in eum*). In Christus selbst hofft der in gläubiger Liebe mit ihm Zusammengehoffene Alles, er allein ist ihm genug, wenn alles Vertrauen auf das Eigene schwindet. In Christus haben wir Gott selbst als den uns in rechter Weise gehörenden, d. h. eben als den Alles uns schenkenden (vergl. oben S. 772). Diese innerliche, geheimnißvoll die Gerechtigkeit mittheilende Bedeutung Christi beschreibt Luther im Unterschied von der signifikativen oder exemplarischen in der Predigt am Tage St. Laurentii 1516 (Köcher S. 756) in dieser Weise: *Sacramentum est, quod ligatus est pro nobis, ut nos ligati solveremur in aeternum; exemplum est, ut et nos vel ab hominibus vel a nobis ipsis ligemur vinculis poenitentiae super veterem hominem. Justificat sacramento hominem interiore et facit*

novum, indicat exemplo hominem exteriorem, demonstrat veterem. Ita et sacramentum est, quod nudus voluit sine omni fiducia fieri extreme relictus, in Deum solummodo confidens, ut nos non essemus sine fiducia et spe derelicti, sed et exemplo ejus libenter in exteriore homine relinqui velimus sine spe et fiducia, ut in solum Deum speraremus. Per spem abstulit spem et pro fiducia aliam fiduciam restituit, dedit nobis spem in Deum et abstulit spem in creaturam. Mit deutlichen Worten bestimmt Luther Christi Wirksamkeit hierdurch als eine, den innerlichen Menschen zunächst, in die rechte Stellung zu Gott bringende, ihn zu einem neuen, auf Gott vertrauenden Menschen herstellende. Und doch glauben wir, daß schon diese Worte auf ein Weiteres hinweisen. Schon sie scheinen für ihr völliges Verständniß den Gedanken an eine stellvertretende Bedeutung des Werkes Christi zu fordern. Wäre Luthers Sinn ganz nur der, daß Christus in uns nachwirkt die Gerechtigkeit, die er an sich darstellt, so würden wir uns doch wundern müssen, daß Christus gebunden ist für uns, damit wir, nicht etwa (was wir erwarten mußten) nun auch durch seine Wirksamkeit Gebundene würden, nämlich uns als das, was wir wirklich sind, erkannten, uns schuldig gäben, sondern damit wir gelöst würden in Ewigkeit; dann in gleicher Weise: Christus ist äußerst verlassen worden im alleinigen Vertrauen auf Gott, nicht etwa, damit wir durch seine Hülfe nun gleichfalls alle Hoffnung verlören, sondern, damit wir nicht ohne Hoffnung wären <sup>1)</sup>. Nehmen wir hinzu, daß, wenn auch vereinzelt, Worte Luthers vorkommen wie dieses: *necesse fuit eum mori, ut inferni poenas solveret* (Böcher S. 618), so scheint dies darauf hinzuweisen, daß die Gerechtigkeit Christi nicht nur in uns nachgewirkt werden soll, sondern sein Werk auch eine Bedeutung hat für die objective Wirklichkeit des Heils, der versöhnenden Gesinnung Gottes. Man mag nun aber mit uns schon in jenen Worten eine Andeutung von dieser weiteren Wichtigkeit des Werkes Christi finden oder nicht, es liegt nicht Viel daran, weil wir ganz bestimmte unzweideutige Worte Luthers darüber

---

<sup>1)</sup> Wir geben willig die Berechtigung einer Erklärung dieser Stelle zu, welche unserer Folgerung durch die Bemerkung entgeht, daß Luther in der angeführten Tendenz des Werkes Christi die nähere Wirkung überspringt und sofort die letzte, entferntere anführt. Darum bauen wir jene Folgerung nicht auf diese noch zweideutige Stelle für sich.



aufweisen können. Luther denkt Christum als Gott selbst ein Neues und Werthvolles für uns stellvertretend darbringend. Christus steht nicht nur da als von Gott her zu uns gewandt, Göttliches uns vermittelnd, sondern auch als zu Gott hingewandt, dessen Barmherzigkeit das Heil wirkt, ja als Gott selbst es in gewissem Sinn erst möglich machend, uns sein Wohlgefallen zu schenken. Christi mors patiens ist ein Verdienst, und es giebt merita Christi, die uns zugerechnet werden (imputantur, vergl. Löschner S. 743; 288; 355). Luther kennt schon in dieser Zeit den fröhlichen Wechsel zwischen unserer Sünde und Christi Gerechtigkeit. Es ist nicht wie ein Spiegelbild, wie ein Schein ohne zu Grunde liegende Sache und Wahrheit, daß Christus sich rechnen und behandeln läßt als Sünder, vielmehr geschieht es durch seine Liebe zu uns, daß unsere Sünden wirklich seine Sünden werden, seine Last, wir uns in ihm finden dürfen und sollen in unseren Sünden, aber als in vergebenen, überwundenen, seine Gerechtigkeit aber als uns gehörend. Wir erinnern an die herrlichen Worte des Briefes an Georg Spenlein von 1516, Löschner S. 806 f.: Igitur, mi dulcis frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu domine Jesu es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumpsisti meum et dedisti mihi tuum: assumpsisti quod non eras et dedisti mihi quod non eram. — — — Istam caritatem ejus rumina et videbis dulcissimam consolationem ejus. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet: ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies, disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te et peccata tua fecit sua, et suam justitiam fecit tuam, ita et tu etc. Diesen Worten liegt die Betrachtung zu Grunde, daß der Proceß des Gerichtes über die Sünde in Christus wirklich vollzogen ist, das fremde Werk Gottes an ihm geschieht nicht nur in einer für uns vorbildlichen Weise, sondern um in ihm an uns, wenn wir zu ihm gehören, schon ganz vollzogen zu sein. Wir sollen, wenn wir uns auf Christum richten, in ihm unsere Sünden sehen, sie als die unseren wirklich anerkennen, aber sie sehen als in ihm gerichtete, d. h. ihn als unsere justitia, denn, hat er unsere Sünde so, daß er unsere Gerechtigkeit wird, uns nicht Sünde, sondern Gerechtigkeit zurückgiebt, so muß in ihm das Gericht über unsere Sünde vollzogen

sein. Und für Aller Sünde ist dieses geschehen, denn Christus suscepit in se omnes peccatores (S. 747). Dasselbe gilt von der positiven Seite der Gerechtigkeit. Indem Christus die impletio legis, die plena obedientia praecepti in sich verwirklicht hat, soll auch diese nicht nur in uns nachgewirkt werden, sondern sie wird stellvertretend uns angerechnet. Die fröhliche Botschaft des Evangeliums ist, „daß das Gesetz erfüllt ist, nämlich durch Christum, und daß es nicht nöthig ist, solches zu erfüllen, sondern nur dem es erfüllenden durch Glauben anzuhängen und gleichgestaltet zu werden“ (Völscher S. 762, Walch S. 2288). So ist Christi liebendes Eingehen in unsere Last, sein heiliges unschuldiges Leiden, seine Gesetzeserfüllung und Reinigkeit ein Opfer, das er Gott darbringt und das von Gott angenommen wird (Christi munditia ist für den Menschen oblata et acceptata a Deo patre misericordiarum, Völscher S. 721); Christus ist durch sein Werk das propitiatorium Dei, Gott bedarf seiner, um uns zu verzeihen, Christus entschuldigt unsere Werke und macht sie ignoscibilia (S. 345) <sup>1)</sup>. So kann Luther zusammenfassend von der Freude des Evangeliums sagen: „Das eigne Amt des Evangelii ist verkündigen das eigne Werk Gottes, das ist, die Gnade, nach welcher der Vater der Barmherzigkeiten Friede, Gerechtigkeit und Wahrheit allen umsonst giebt und seinen Zorn fahren läßt (mitigans omnem iram suam). Denn daher wird das Evangelium genannt gut, angenehm, lieblich, freundlich, daß wer es höret, nicht anders kann, er muß sich freuen. Dieses geschiehet aber, wenn denen traurigen Gewissen verkündiget wird Vergebung der Sünden, wie es heißt Röm. 10, 15 die lieblichen Füße, das ist, wie lieblich, angenehm, erwünscht (wie es im Hebräischen heißt) sind die Füße derer, die das Evangelium verkünden, das

<sup>1)</sup> So nennt Luther auch in der Auslegung der Bußpsalmen S. 31 a Christum den Fels der Gerechtigkeit Gottes, auf welchen wir gegründet werden müssen, und S. 47 b, als er Christum den hohen Tempel Gottes genannt hat, fährt er fort: „Derselbe Tempel ist uns gegeben zu einem Propitiatorio, Röm. 3, das ist, zu einem Throne der Gnaden, für welchem wer da sich beugt, der hat Vergebung aller Sünde und alle Gnade. Ist nu der Sinn: Gottes Lob wird allein gepreiset werden, denn es ist nu dazu kommen, daß Gott, der vorhin in Ungnaden seine Augen von uns gewendet hat, siehet nu herab zu uns in aller Gnaden und Liebe durch unsern Herrn Jesum Christum, der sein Tempel ist, und sonst durch Niemand. Darum so nichts guts ist irgend, denn in Christo, so muß auch alles Lob schweigen und allein Gott in Christo gelobet werden.“

ist, nicht das Gesetz und Dräuungen des Gesetzes, nicht das, was zu erfüllen und zu thun ist, sondern die Vergebung der Sünden, den Frieden des Gewissens, daß das Gesetz erfüllt sei u. s. w.; die da Gutes predigen, das ist, angenehme Dinge, nämlich die lieblichste Barmherzigkeit Gottes des Vaters, Christum uns geschenkt“ (Walch S. 2301; Völscher S. 770). Dem entsprechend sind auch manche Bilder, durch die Luther Christum vergleicht, aus einer sehr hohen Vorstellung von dem in Christus uns Geschenkten heraus geredet. Gerne vergleicht er ihn mit einer Henne, schon in der Predigt am Stephanustage 1515 heißt es: „Denn also predige ich allezeit von Christo, unsrer Henne; Christus will unsere Henne sein zur Seligkeit, wir aber wollen nicht. Denn dieses ist, was ich gesagt habe, daß wir durch alle unsere Gerechtigkeit ganz und gar nicht können selig werden, sondern wir müssen fliehen unter die Flügel dieser unserer Henne, daß, was sich in uns nicht befindet (quod minus in nobis est), wir aus seiner Fülle empfangen“ (Walch S. 2169). In der Predigt über die Furcht Gottes aus dem Jahre 1516, bei Völscher S. 773 vergleicht Luther Christi Gnade mit mütterlicher Liebe; nicht süßer und dringlicher, sagt er, könne die Gerechtigkeit empfohlen werden als unter dem Bilde mütterlicher Liebe. *Apud matrem enim omnis fiducia et securitas ac blanda consolatio est filiorum: ita conscientiae pusillae et peccatricis apud justitiam in Christo.*

Wir stehen vor unserer Schlußuntersuchung, es liegt die Aufgabe vor uns, die Aneignung des Heils nach Luthers Lehre zu betrachten, darin die Antwort zu suchen auf die Frage, wie er das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander denkt. Ausgehend von der allgemeineren Anschauung Luthers über die Art und den Werth des Ethisch-Guten, über die Aufgabe der Welt und besonders des Menschen, wurden wir durch die Betrachtung der wirklich gewordenen falschen Richtung der Creatur und der daraus sich ergebenden Nothwendigkeit einer durch Sühne vermittelten Wiederherstellung der Menschheit weiter geleitet zu der dahin zielenden That Gottes in Christo, zur *misericordia Dei*. Wir haben die verschiedenen Seiten des Werkes Christi betrachtet, diese Betrachtung ließ schon unmittelbar Blicke in Luthers Lehre von der Heilsan-eignung thun. Indem wir jetzt die Hauptzüge derselben zusammenhän-

gend darstellen wollen, verkennen wir nicht die Schwierigkeit gerade dieser Untersuchung, wir haben durch eine große Zahl und Mannichfaltigkeit von Aussprüchen hindurch Luthers durchstehende Anschauung über die Aneignung der Gnade zu erfassen, unbeirrt durch einzelne Aussagen, die mit anderen in Widerspruch zu stehen scheinen oder den Eindruck hinterlassen mögen, daß Luther nicht überall schon die gleiche Sicherheit und Klarheit gefunden hat.

Im Ganzen und Großen zeigt sich aber doch eine Lehre, die in sich einheitlich, auch mit der übrigen Anschauung Luthers in durchgängiger Harmonie steht. — Voranstellen müssen wir naturgemäß das Moment in dem Verhältniß des Frommen zum Heil in Christo, das überall am Meisten von Luther betont wird, und für alles Weitere grundlegend ist. Es ist das *Christo fide adhaerere et conformari*, das mit Christus sich Zusammenschließen zunächst zum Zwecke der Gleichgestaltung nach seinem Bilde. Luther hält es fest, daß in jedem Menschen die göttliche Gerechtigkeit ihre volle Verwirklichung finden muß. Die Barmherzigkeit Gottes hebt die Forderung des Gesetzes, den heiligen Willen der Vollendung des Guten im Menschen nicht auf. Auch für die, welche durch Christum das Heil erlangen möchten, gilt es, daß es ihnen nichts hilft zu thun, als sei nicht noth vollkommen zu sein, gleich als gelte der Wille Gottes Holz und Steinen, und nicht den Menschen, Gott hält auch in der christlichen Gnade das fest, was sein unsprünglicher Wille mit dem Menschen ist. Darum also muß die völlige sühnende Gesinnung im Menschen selbst verwirklicht werden. Sie ist in Christus urbildlich gegeben, nach seinem Bilde soll sie in uns gestaltet werden. Es ist der Weg des Kreuzes Christi, auf den wir gezogen werden sollen, der Mensch soll *viva confessione passionem et mortem Christi in semet ipso exprimere*, das Kreuz Christi tragen. Darum vollzieht Gott sein fremdes Werk des Gerichtes, wie er es an Christus vollzogen hat, so auch an uns, Luthers Worte erklären es selbst in der öfter angezogenen Predigt vom Evangelium so: „Das fremde Werk des Evangelii ist, dem Herrn ein vollkommen Volk zu bereiten, das ist, die Sünde offenbaren und dieselben als schuldig bestrafen, die in ihren Augen gerecht waren, indem es saget, daß alle Menschen Sünder sind und leer von der Gnade Gottes.“ Gott sucht in uns das innere Seufzen unter der Last der Schuld, unter der Sehnsucht nach Gnade, die der Mensch ferne von sich fühlt, zu wirken, es entsteht



eine *displacentia sui*, ein *odium et taedium vitae suae*. Ein solcher niedriger und zerschlagener Geist, der auch da, wo die äußere Erscheinung des Lebens nichts Sündiges zeigt, sich nicht zufrieden giebt, sondern in die heimlichen Tiefen des Herzens und die verborgene Unreinigkeit hinabsteigt, ist ein Opfer, das Gott wohlgefällt (Vergl. Ausl. der Bußps. S. 42 b). Schwer und sauer ist dieser Kreuzesweg dem Menschen, der stets lieber gut sein möchte in eigner Güte und durch rückhaltloses Eingehen in die Wahrheit und Tiefe des Schuldbewußtseins als ein von allem Trost Entblößter am Kreuz zu hängen sich scheut. Schwer ist aller Anfang, sagt Luther (Völscher S. 774), wie bei jeder Bewegung der Anfang schwieriger, behinderter ist, nachher aber der Weg wie von selber vorwärts führt, *ita qui incipit justificari, laborem habet in mortificandis passionibus, sed laborate fortiter in principio, tandem facile cedunt in profectu*. Im Ausharren kann und wird man es dann immer mehr erfahren, daß das *odisse peccata* mit Recht als ein leichtes Joch Christi bezeichnet wird (S. 744). Auf verschiedene Weise aber wirkt Gott im Menschen dieses innere Gericht; „nämlich wenn Gott auf mancherlei Weise den Rath des Menschen verhindert und seinen Sinn bricht, bis er verzweifelt an sich und seinem Sinn; so lernet er aus der Erfahrung, er könne nicht von sich selbst regiert werden und übergiebt sich nun freiwillig“ (Wald S. 2245). Es ist ferner die evangelische Botschaft von Christus, sein Wort, das der Sündenerkenntniß Tiefe und Schärfe giebt, das Leid über die Sünde weckt; es ist Christi Beispiel, das ergreifend und packend dem Menschen entgegentritt, die darin entgegentretende liebevolle Hülfe Christi, die den Abscheu gegen die Sünde stärkt. In der Predigt von der Beschneidung und Glaubensgerechtigkeit vergleicht Luther die Selbstaufgabe mit der Beschneidung. Der Fels, nach welchem das Messer für die innerliche Beschneidung des Herzens zu gestalten ist, ist Christus, nämlich sein Beispiel soll in's Herz aufgenommen werden. Nichts ist wirksamer und schärfer, als das Wort und Beispiel Christi für die Beschneidung von allen Sündengedanken. Es ergreife nur der Sünder, der sich scheut und schämt, als Sünder sich zu wissen und zu gelten, Christi Beispiel, nach welchem er sich als Sünder hat rechnen lassen wollen, dies stelle er entgegen seinen zagenden Gedanken, indem er spricht: *Si dominus rex justitiae et filius virginis et Dei voluit peccator fieri et non puduit, quid ego ster- cus et pulvis pudeam fateri quod sum*. In solcher Weise werde

der böse Gedanke durch Christi schärfstes Beispiel abgeschnitten werden (Vöschel S. 779). Die rechte Kraft erhält es Alles durch die innerliche Arbeit Gottes an den Herzen, Gott zieht uns hin zu Christus, bereitet in uns die rechte Erkenntniß seines Leidens, die Erkenntniß, welche wirksam ist zur nachbildlichen crucifixio, weil sie durch das Anschauen der Liebe Gottes und Christi entzündet wird und bewegt zu der süßen Liebe, welche willig sich hineinziehen läßt in den Schmerz und das Seufzen über die Sünde (Vergl. besonders die Predigten bei Vöschel S. 757—84. Walch S. 2279—2305; 2311 ff.; B. 10, S. 1534—47).

Wie aus dem zuletzt Betrachteten schon hervorleuchtete und aus unseren früheren Ausführungen hinlänglich abgenommen werden kann, ist mit der Nachbildung der negativen Seite der Gerechtigkeit im Menschen die positive nothwendig zugleich da. Ja, Luther erkennt es, daß jene nicht ertragen werden würde ohne daß diese Seite stützend und helfend ihr immanent wäre. Durch Hoffnung nimmt Christus Hoffnung, er nimmt die Hoffnung auf die Sichtbarkeit, er giebt an ihre Statt das gläubige Vertrauen auf den unsichtbaren Gott. Lebendige Praxis wird die Selbstnegation nur, wo der Glaube und die Hoffnung zugleich eine Macht werden. Beide Seiten stehen im innigsten Wechselverhältniß, nimmt der sündige Affekt ab, so steigt die vertrauende Hingabe an Gott und umgekehrt. „Dahero ist das Kreuz, die Verlassung aller Dinge und der Glaube die allerschwerste Sache. Denn das Kreuz ist es, welches diesen Affekt und Begierde nach denen Sachen tödtet, daß er alles verlasse; der Glaube aber unterhält ihn, nachdem er also getödtet, mit anderen Dingen, die er nicht siehet und erfährt. So viel nimmt also der Glaube zu und so viel nimmt er ab, so viel als dieser Affekt und Begierde zu oder abnimmt. Denn sie sind in gleicher Waage, siutemal die unsichtbaren Dinge so viel vermehret, als die sichtbaren verringert werden, bis endlich Alles verlassen wird; und dieses ist der vollkommene Glaube“ (Walch S. 2280 f.). Indem der Mensch sich auf Christum richtet, richtet er sich auf den in Christus offenbaren Gott; ihm wird Gott nahe, er giebt sich Gott hin, und wird innerlich gottgewirkt, ein richtiger Mensch. Hoc autem est esse rectum cor et spiritum rectum, qui in Deo solo nititur et misericordia ejus (Vöschel S. 767). So gestaltet sich im Menschen die ganze Fülle der göttlichen Gerechtigkeit; als das Grundlegende die fides, in Christus faßt der Mensch den unsichtbaren Gott, wird auf ihn geworfen, darin öffnet er sich der Wirksamkeit Gottes und

erwartet von Gott Alles (spes), es ergiebt sich der wirkliche lebendige Zusammenschluß menschlichen und göttlichen Lebens, die Vergottung (caritas). Sobald nämlich die Richtung des Menschen auf Gott hin geht, wird er wohl zunächst nur noch ein richtiger Mensch insofern er aufhört, iniquus zu sein, peccator ist er noch, aber weil die Richtung des Lebens dahin geht, Gott wirken zu lassen, Gott aber nach seiner inneren Natur alle Fülle des Guten wirken und schenken muß, so wächst nothwendig die positive Ausgestaltung des Guten im Menschen nach dem Bilde Christi. So wird das richtige, instrumentale Verhalten des Menschen zu Gott durch das fortschreitende Werk Gottes gekrönt, und dadurch stärkt, reinigt, vollendet sich die Grundrichtung selbst. Denn zuletzt wird die Seele in der fides perfecta oder rotunda selbst quodammodo in ipsam fidem mutatur, ut sit velut fides tota ejus vita, intelligentia, ratio etc. <sup>1)</sup> Als ein fortschreitendes Einwohnen Christi bezeichnet Luther diesen Proceß, oder als ein sich mehrendes Theilhaben des Menschen an Christus. Denn das Wort des Evangeliums denkt er als ein lebendig kräftiges semen coeleste, der lebendige Christus und das Wort seines Evangeliums sind ihm nicht ferne von einander, sondern durch das Wort vermittelt sich die Einwohnung des ewigen in Christus offenbaren göttlichen Wortes, der Mensch wird das Kleid Christi, umschließt und umfaßt ihn als sein inneres Lebensprincip. Durch das Wort Gottes werden Söhne der Wahrheit geboren, seminis sui vim et naturam referentes. Besonders deutlich sagt Luther hierüber in der Weihnachtspredigt 1515 (Löscher S. 241 ff. Walch S. 2163 ff.): „Nun müssen wir zur Anwendung schreiten und fürnehmlich lernen, daß, gleichwie das Wort Gottes ist Fleisch worden, also auch das Fleisch gewißlich muß Gott werden. Denn darum wird das Wort Fleisch, daß das Fleisch das Wort werde. Darum wird Gott ein Mensch, auf daß der Mensch ein Gott werde. Darum wird die Kraft schwach, auf daß die Schwachheit stark werde. Er ziehet an unsere Gestalt, Figur, Bild und Gleichniß, auf daß er uns bekleide mit seinem Bilde, Form und Gleichheit; darum wird die Weisheit närrisch, auf daß die Narrheit werde Weisheit, und so ver-

---

<sup>1)</sup> Nach Schneckenburger soll nach lutherischer Anschauung die eigentliche Grundlage der neuen Persönlichkeit stets die alte sündige Natur bleiben, d. h. es soll keine wirkliche kräftige innere Vermählung des Menschen mit der Gnade denkbar sein.

hält es sich in allen anderen Dingen, die in Gott und uns zu finden, in welchen allen er das Unseere hat angenommen, damit er uns das Seine gäbe. Wir werden aber das Wort oder gleich dem Worte, das ist, Wahrhaftige, gleichwie er ein Mensch oder dem Menschen gleich worden, das ist, dem Sünder und Lügner gleich, aber nicht ein Sünder und Lügner, gleichwie wir nicht Gott werden noch die Wahrheit, sondern Göttliche und Wahrhaftige oder theilhaftig der göttlichen Natur, wenn wir das Wort aufnehmen und durch den Glauben demselben anhangen. — — — Und da Christi Kleid ist Gerechtigkeit, Heiligkeit, Ehre und Herrlichkeit, wir aber sein Kleid sind, so sind auch wir die Gerechtigkeit, Herrlichkeit und Ehre.“ Haben wir aber dieses neue Princip des Lebens, nach welchem Gott in uns und durch uns wirkt, so verwirklicht sich in uns die Erfüllung des Gesetzes; *justificatio legis in nobis impletur, per Christi impletionem nos quoque legem implemus*. Darin tritt uns die Bedeutung, welche auch die einzelnen Ausprägungen des Guten im Leben eines Menschen für Luthern haben, entgegen. Wenn er auf der einen Seite die volle ethische Ausgestaltung als am Trefflichsten durch das vollendete passive Verhalten des Menschen zu Gott bezeichnet glaubt, so ergiebt sich eben hieraus ihm mit Nothwendigkeit die andere Bezeichnung, daß nämlich alles Gute, alle Tugend verwirklicht ist im Menschen. Luther kämpft wohl gegen jede Betrachtungsweise, nach der die Einzelheiten des frommen Lebens die Gerechtigkeit irgend wirken sollen, die Gerechtigkeit ist ihm wesentlich im gläubigen Verhalten begründet, aber keineswegs will er damit ausschließen die fortschreitende Bethätigung dieser neuen Richtung in den Einzelheiten des Lebens, es gilt ihm als Selbstverstand, daß das ganze Leben des in die rechte Richtung zu Gott gebrachten Menschen eine Verwirklichung des Guten wird, die guten Werke sind die naturwüchsige nothwendige Folge der gläubigen Gesinnung. Darum heißt es bei Lösser S. 776 ff.: *Nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed Deo per eam et hominibus servitur. Quod probatur, quia nisi antea justus et mundus esset, quicquid operaretur, nihil operaretur. Ideo enim docemur sanctificari prius et parari et contritione ac poenitentia purgari ante omne opus bonum, ut prius justi simus, quam operaremur. Ista autem purgatio est opus Dei et gratiae infusio, sine nobis justificatio*. Den gegen die Heiligung des Lebens gleichgültigen Antinomismus weist Luther im Folgenden zurück, derselbe scheint ihm bei



der Betonung der christlichen Gnade das Wesen gerade dieser selbst zu verkennen (S. 777 ff.). *Quis enim discit cantare, ut, cum scierit, numquam cantet, ac non potius, ut saepe cantet? Ita justitia fidei sine quidem operibus datur, sed tamen ad opera et propter opera datur; cum sit res quaedam viva nec possit esse otiosa.* Der Glaubende wird alle guten Werke thun; äußerlich, gesetzlich betrachtet ist er freilich, sofern er glaubt, an kein Werk gebunden, aber er thut dennoch alles Gute getrieben *non necessitate legis sed voluntate cordis.* Wie innig Luther diese Nachgestaltung nach dem Bilde Christi an die Einwohnung Christi bindet, leuchtet aus folgendem Wort klar hervor (bei Völscher S. 743, Walch S. 2264): „Wir dürfen nicht befürchten, daß Christus müßig sei; ja, er ist der allergeschäftigste und thätigste und solches geschiehet auf das Leichteste und Lieblichste.“<sup>1)</sup> Aber auch hier tritt auß's Neue uns entgegen, was wir in einer früheren Ausführung tadeln mußten, der ethische Lebensheerd im Menschen, der durch den Glauben gewirkt wird, ist nicht genug in seiner Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit erkannt und aufgefaßt, Gott oder Christus wirkt Alles, nicht der Mensch auf Grund göttlicher That, fortgehend

---

<sup>1)</sup> Zu dieser Lehre Luthers, daß die positive ethische Ausgestaltung, die bona opera Ziel der Gnade sind und ihre Verwirklichung schon durch den Christus in nobis, der nicht otiosus sein kann, gewährleistet ist, möge als Seitenstück hier ein Ausspruch Schneckenburgers (S. 135) angeführt werden. Nachdem er nämlich kurz vorher den Ausspruch eines reformirten Theologen genannt hat: *fieri nequit, ut Christus in nobis sit tanquam mortuus otiosus et impotens,* fährt er fort: „Die Idee nun, daß Christus mein Haupt in mir lebt und wirkt, kann für den Lutheraner nicht ein aufforderndes Motiv zum Handeln sein.“ Und nachher S. 136: „Die Aufforderung zur Thätigkeit in guten Werken, weil Christus unser Haupt in uns nicht unthätig sein kann, kennt der Lutheraner schon insofern nicht, als Christus ihm nicht sowohl als Verleiher, denn als Gegenstand seines Glaubens in Betracht kommt, bei welchem er vor Allem Vergebung sucht; ja, sie muß ihm geradezu als eine Zweideutigkeit erscheinen. — Er würde durch jene Verstellung von dem Christus in uns, der durch uns wirken soll, das zugerechnete Verdienst des Christus, außer uns zu schmälern und einen maskirten Pelagianismus zu haben glauben, wie er ihn schon in Schwenkfeld bekämpft hat.“ In der That, sehr merkwürdig wäre es, verhielte sich die Sache so, daß dennoch Luther fast ganz mit gleichen Worten jene für ausschließlich reformirt ausgegebene Anschauung vertritt, und noch merkwürdiger, daß dieses dann in einer Zeit von ihm geschieht, in welcher seine Lehre gerade durch den schärfsten Gegensatz gegen den Pelagianismus und das feinste Gefühl für ihn sich charakterisirt.

kennt Luther keine Güte, es sei denn, daß sie auf der unmittelbaren Wirksamkeit des den nur instrumental sich verhaltenden Menschen dirigirenden Gottes beruht. (Vergl. oben S. 747—51; aus den Quellen: Böcher S. 221 ff.; 241 ff.; 250 ff.; 291 ff.; 743, 755, 767, 778).

Wir haben die gläubige Hinwendung zu Christo betrachtet als Mittel der Nachgestaltung nach dem Bilde Christi, darin als Verwirklichung der Gerechtigkeit im Menschen. Selbstaufgabe und Verurtheilung der Sünde einerseits, zu Gott hin sich Öffnen und seinem Werk stille halten andererseits sind nur verschiedene Seiten derselben richtigen Gesinnung, in jedem von beiden ist das Ganze. Und in ihrer Fülle genommen ist diese neue Gesinnung und Richtung die *justitia* selbst, indem daher Gott den Menschen gestaltet nach dem Bilde Christi, wirkt er in ihm die Gerechtigkeit, *justificat*. Dieses vor Allem ist die im Evangelium geoffenbarte Barmherzigkeit Gottes, daß er den sündigen Menschen ohne all' sein Verdienst zu einem gerechten macht, der Mensch verhält sich darin nur leidentlich oder höchstens receptiv, an sich geschehen lassend, empfangend die göttliche That; es ist zu bezeichnen als *sine nobis justificatio, gratiae infusio*. Darin wirkt Gott im Menschen die bußfertige, die Sünde sühnende Gesinnung und Art des Lebens. So verstehen wir es, wie Luther bald jenes negative Moment hervorhebt als Gott versöhnend, bald das positive. Wir erinnern uns an das Wort, nach welchem das geduldige Sterben hinreichend genug ist, Gottes Wohlgefallen zu erlangen (Böcher S. 760), erinnern uns daran, daß die Selbstanlage und Selbstverurtheilung Luthern gilt als *justitia* (S. 619), daß er den Weg des Kreuzes, der Selbstentleerung als den kürzesten Weg zum Leben bezeichnet (S. 782). Weil die Gottlosen sich nicht wollen beugen und demüthigen lassen unter die Erkenntniß und Verurtheilung ihrer Sünde, *ideo non est pax impiis: qui si se relinquerent et peccata sua odissent, jam nullam poenam haberent, nec timerent, quia ablata culpa poena per se ipsam cessat; sed se ipsos relinquere nolunt et timent hoc leve jugum Christi* (S. 744). Der niedrige und zer Schlagene Geist ist Gott ein wohlgefälliges Opfer, der Betrübniß über die Sünde verzeiht Gott *per suam gratiam* (S. 777). Gottes Wohlgefallen muß aber hierdurch erlangt werden, weil darin Gott als das höchste Gut und höchst lebenswürdig, als das alleinige Gute anerkannt und gewollt wird, der Sünde ihr Recht gegeben wird in der Verurtheilung,

dem Guten in seiner siegreichen Verwirklichung. Die Ehre des Guten ist wiederhergestellt in diesem Verhalten des Menschen, das Gute kann keine Forderung mehr haben an den, in welchem es allein und ganz regiert. Man vergleiche das oben S. 759 angeführte Wort aus der Auslegung der zehn Gebote (Völscher S. 619); mit großer Klarheit legt Luther besonderes Gewicht darauf, daß Gottes Ehre als die Ehre des allein Guten und der alleinigen Quelle des Guten wiederhergestellt ist, wenn der Mensch völlig ein gottgewirkter wird in seiner Gesinnung, seinem Leben. Wer Gott in solcher Weise glorificat, der ist justus (Völscher S. 746). Darum ist es das Wunderbare der Glaubensgerechtigkeit, daß wir gerade, wo wir alles Darbringen der sühnenden Genugthuung gänzlich aufgeben im Bewußtsein des Unvermögens, da die Sühne bringen, nämlich als eine von Gott in uns gewirkte die justitia erlangen (Völscher S. 759).

Aber in völliger Weise muß der Mensch Gott sich geöffnet haben, völlig muß Gottes Wirksamkeit in ihm geworden sein, damit er des göttlichen Wohlgefallens sich getrösten könne. Und hier eben ergiebt sich Luthern die Schwierigkeit, daß Niemand die Fülle der Gerechtigkeit in diesem Leben schon verwirklicht in sich hat und erlangt. Man vergleiche aus der Predigt am Tage St. Johannis 1515 über die Furcht Gottes (Völscher 252 ff. Walch S. 2184 ff.) folgende Worte: „Gleichwie wir in diesem Leben die Befehle Gottes nicht erfüllen, also werden wir auch nicht vollkommen in der heiligen Furcht, weil dieselbe so groß ist als die Liebe Gottes: die Liebe Gottes aber ist nicht vollkommen in diesem Leben“ (Walch S. 2190). Die böse knechtische Furcht weicht nie ganz, auch von denen nicht, deren Charakter durch die Gnade eine rechte kindliche Furcht geworden ist. „Du möchtest aber sagen: Ich habe öfters von dir sagen gehört, daß man auch Gott nicht um der Hölle willen fürchten solle, und daß, wer die Hölle fürchte, in dieselbe komme. Darauf antworte ich: Ich habe auch gesagt, daß Gott über Alles müsse geliebet werden und daß man Keuschheit, Demuth, Liebe gegen den Nächsten und dergleichen haben müsse und ohne diese Stücke Niemand könne selig werden; daß aber gleichwohl Niemand sei, der dieses habe in dem Maaße, so zur Seligkeit hinreichend ist, sondern daß es erst erwartet wird im Zukünftigen, da es durch Christus soll geschenkt werden. Also ist Niemand, soll auch Niemand sein ohne Furcht vor der Hölle, er sei denn der allervollkommenste.

Daher ist der Gerechten Furcht allezeit gemischt aus einer heiligen und knechtischen Furcht; aber sie gelangen immer mehr und mehr von der knechtischen zur heiligen, bis sie endlich nichts als Gott fürchten“ (S. 2194 f.)<sup>1)</sup> Es ergiebt sich Luthern daraus zunächst der Satz: *justus vocatur non qui est, sed qui fit*, und er bezeichnet den Proceß der Rechtfertigung als einen *motus*, eine Bewegung, der *terminus ad quem* ist noch nicht ganz erreicht, weil der *terminus a quo* noch nicht ganz überwunden ist; „gleichwie ein Kranker, der, indem er geheilet wird, sich befindet in der Krankheit, die da von ihm weicht, und in der Gesundheit, die da zu ihm naht, also ist der Gerechte allezeit mit dem linken Fuß und nach dem alten Menschen in der Sünde, und mit dem rechten, d. i. mit dem neuen Menschen befindet er sich in der Gnade“ (S. 2196). Und Luther hat seine guten Gründe, der scholastischen Lehre von einer *instantanea totius gratiae infusio et expulsio peccati* zu widersprechen, zeigt doch die Erfahrung dem Glaubenden, daß die Sünde noch da ist, eine solche Lehre würde darnu in Verzweiflung treiben und das Gewissen beunruhigen; Luther erinnert sich seiner eignen traurigen Verwirrung, da er eben hierdurch der Verzweiflung nahe gebracht war (Völscher 258). In ähnlichem Sinn drückt er diese Erkenntniß in der *Disputation vom freien Willen* dadurch aus, daß er den Gerechten als eine *mixtura* bezeichnet, gemischt ist in ihm *noluntas* (*difficultas et resistentia*) und *voluntas* (*pronitas, libertas, hilaritas*). Ganz hat die Gerechtigkeit nur der, in welchem alle *noluntas* überwunden ist, aber *noluntas in carne impedit hanc totalitatem, ut non tota membra seu vires diligunt Deum, sed resistit voluntati* (Völscher S. 346). Die Nachgestaltung nach dem Bilde Christi vollendet sich nicht ganz in diesem Leben, Keiner hat den ganzen Christus, sed *participamus omnes eo* (Völscher S. 779); und mag man auch mit Recht festhalten, daß die Vollendung, welche zu erreichen uns Menschen unmöglich ist, Gott wirken kann und wird, in diesem Leben geschieht es doch noch nicht, und es bleibt bestehen, wer nicht voll-

<sup>1)</sup> Daß es auch für den Glaubenden auf volle ethische Ausgestaltung ankommt, und daß Gott uns seinen Geist giebt auch „um im Stande der Glaubens-unio mit Christus allmählig die Kraft in uns zu pflanzen, ebenfalls zuletzt das Gesetz vollkommen zu erfüllen“, das bezeichnet Schneckenburger S. 60 natürlich als eine nur auf reformirtem Boden mögliche und wirkliche Behauptung.



kommen ist in der Liebe Gottes, der thut Sünde und Gott kann keine Sünde, auch diese der Unvollkommenheit nicht, ohne Weiteres übersehen, alle Sünde fordert Verurtheilung.

Doch aber, kaum braucht es gesagt zu werden, es würde das größte Räthsel sein in Luthers Entwicklung, hätte er mit einer Heilslehre sich befreundet, nach welcher die Gewißheit und Freude des göttlichen Wohlgefallens erst von der zukünftigen Vollendung erwartet würde. Es ist auch unleugbar, daß Luther wohl auf der einen Seite die volle Auswirkung, den vollen Besitz der *justitia* als einer subjectiv realisirten erst in die Zeit der Vollendung setzt, und dem gemäß auf die Hoffnung und Erwartung scheint das Hauptgewicht fallen zu müssen, doch aber auf der anderen Seite schon für diese Zeit der Entwicklung und Unvollkommenheit (*mixtura*) dem Frommen Gottes volles Wohlgefallen und völlige innere Befriedigung in demselben zuspricht. Höchstens von den ersten Predigten, den wenigen aus dem Jahre 1515 uns erhaltenen, kann mit einem gewissen Recht gefolgert werden, daß Luther das Hauptgewicht noch einseitig auf die in uns zu verwirklichende Gerechtigkeit legt. Man erinnere sich der oben aus der Predigt über die Furcht Gottes angeführten Ausführung (S. 790); es muß zugestanden werden, daß Luther, als er dort über die Unvollkommenheit der Gerechtigkeit, über die der heiligen Liebe in diesem Leben beständig noch beigemischte knechtische Furcht redete und die scholastische Lehre von einer *infusio totius gratiae instantanea* als seelengefährlich zurückwies, wohl Anlaß hatte, den Weg zu beschreiben oder doch anzudeuten, auf welchem es dem Frommen schon in diesem Leben möglich werde, kraft der christlichen Gnade des völligen göttlichen Wohlgefallens sich zu erfreuen, und doch redet er nicht davon, wir werden festgehalten bei dem Gedanken, daß erst in der Zukunft die ganze Gerechtigkeit uns gehören wird, es scheint keine uns zugerechnete Gerechtigkeit für die Zwischenzeit den Mangel der eignen ersetzen zu sollen. Auch die Ausdrücke in diesen Predigten, welche ein Mehreres und Größeres zu enthalten scheinen, so, wenn Luther Christum als die Henne bezeichnet, ihn als den am Kreuz die Flügel ausspannenden darstellt, damit er uns aufnehme und die eigne Gesetzeserfüllung mittheile, auch solche Ausdrücke lassen sich doch in diesem Zusammenhang ohne Schwierigkeit dahin verstehen, daß das Werk der christlichen Gnade ausschließlich auf das Nachwirken der Gerechtigkeit Christi in uns gerichtet ist. Mag denn auch von uns einge-

räumt werden, daß diese Predigten eine überwiegende Verkettung der Anschauung Luthers mit der augustinischen und mystischen Betrachtung der Heilsaneignung zeigen, es ist doch wohl zu beachten theils, daß wir nur so wenige Zeugnisse aus diesem Jahre besitzen, theils, daß die Darstellung Luthers in diesen Predigten es nicht ausschließt, daß Christus seine impletio legis uns mittheilt als eine uns schon ganz gehörende, auch ehe sie in uns schon völlig nachgewirkt ist, daß aber die sofort schon 1516 uns deutlich und bestimmt entgegentretende Lehre von dem schon im Anfang vollen Besitz der Gerechtigkeit durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi jene Auffassung der Lehre Luthers im vorhergehenden Jahre doch problematisch machen muß. Nicht das tadelt Luther in der Predigt von der Furcht Gottes an den Scholastikern, daß sie den Vollbesitz der Gnade schon an den Anfang legen, sondern daß sie ihn als einen im Menschen schon sofort ausgewirkten denken. Sagt Luther aber, wie wir sahen, daß der Gerechte in diesem Leben die heilige Furcht und Liebe Gottes in reiner ungetrübter Weise nicht nur nicht hat, sondern gar nicht haben soll, so ist deutlich, wie trefflich dieses Soll sich verstehen läßt aus der von ihm erkannten Unmöglichkeit, die er als eine auch von Gott erkannte und gewollte weiß. Jedenfalls, wenn von Luthers Lehre in den Jahren vor 1517 geredet wird, darf diese nicht dahin bezeichnet werden, daß das völlige göttliche Wohlgefallen erst von der Zukunft zu erwarten sei. Wie denkt Luther dieses als möglich? Ist es die neue, wenn auch nur anfänglich gute Entwicklung, die Gott ansieht, als wäre sie voll? genügt Gott dieser Blick auf die principielle Stellung und Gesinnung des Menschen für das Geschenk seines Wohlgefallens? und hat dem gemäß der in solcher guten Entwicklung Stehende auf diesen neuen Anfang zu blicken, seine übrige Sünde aber zu übersehen, um Frieden zu haben? Wir erinnern zunächst an eine Ausführung in der ersten Auslegung der zehn Gebote (Löcher S. 667 f.). Luther eifert gegen diejenigen, welche auf dem Wege der neuen Entwicklung stehen bleiben, sich befriedigend mit dem schon Erlangten. Als einen schweren Schaden bezeichnet er solchen Stillstand, denn er sieht in ihm den selbstgerechten Hochmuth, welcher, der verborgenen Sünden vergessend, sich freispricht wegen der Freiheit von groben, augenfälligen Sünden. Mit besonderem Nachdruck empfiehlt Luther darum den Werth des Fortschreitens in Buße und Glauben; und kann er auch nicht leugnen, daß selbst die, welche in unablässigem

Eifer den Kampf gegen die Sünde betreiben und durchzukämpfen suchen, unbeirrt durch die zur Mattigkeit und Einschläferung lockenden schon errungenen Fortschritte und Siege, daß selbst diese nicht frei und rein sind von Sünde, vielmehr diese ihre Unvollkommenheit selbst Sünde ist, so behauptet er doch, daß solche Sünde ihnen von Gott nicht angerechnet wird, und zwar propter hunc fervorem et profectum. Obgleich nämlich die Sünde wirklich noch in ihnen sei, so sei sie doch wieder nicht in ihnen, nicht in ihrer Willigkeit, im Gegentheil, widerwillig sind sie in der Sünde, die ihren Sitz hat im Fleisch und seinen Lüsten. Ideo non est in eis, quod est in eis. Dieckhoff in der angeführten Abhandlung (deutsche Zeitschrift S. 229) betont diesen Ausspruch besonders. Es läßt sich aber erkennen, wie sehr dieser Versuch, jenes schwere Problem des Christenlebens zu lösen, sowohl in sich selbst ungenügend, als auch der übrigen Anschauung Luthers widersprechend ist. Denn soll der um seiner übrigen Sünde willen Angefochtene der göttlichen Vergebung dadurch nur versichert sein können, daß er seinen fervor et profectus sieht, so ist ja eben das die Art der Anfechtung, daß sie in helles Licht die Sünde, in Dunkelheit die eigne fortschreitende gute Entwicklung stellt; wie sollte der Blick auf den eignen Fortschritt ein Grund des Trostes werden können? Aber es widerspricht auch dieser Weg der übrigen Anschauung Luthers. Wir haben früher gesehen, daß er die für Erlangung des göttlichen Wohlgefallens zu fordernde perfectio in die wirkliche völlige Ausgestaltung der guten Gesinnung im Menschen, die plena et perfecta dilectio Dei u. s. w. setzt, haben erkannt, daß er eifrig diejenigen bekämpft, welche der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit die Schärfe zu nehmen suchen, als begnüge sich Gott mit einem geringeren Grad des Guten, als könnte Gott irgend etwas übersehen. Was aber die subjective Seite betrifft, so wird unsere folgende Ausführung bald genug zeigen, wie tief Luther von der Gefährlichkeit alles Hinschauens auf eine eigne, wenn auch ganz durch Gott gewirkte Gerechtigkeit durchdrungen ist. Der in der Rechtfertigung Begriffene soll gerade immer wieder den Blick von der neuen guten Entwicklung fortwenden, soll das Bewußtsein der Sünde vor Allem frisch erhalten, Nichts sein wollen, als stets ein malus und peccator. Alles Vertrauen soll ruhen auf der objectiven Gnade Gottes, der extranea justitia in Christo.

Während nun aber auch jener Versuch, aus der begonnenen

guten Entwicklung die volle Gnade Gottes schon für die Zeit der Mischgestalt des Lebens zu gewinnen, nur vereinzelt dasteht, ist es Luthers öfter und mit großer Klarheit ausgesprochene Lehre, daß die objectiv Gerechtigkeith Christi für uns stellvertretend eintritt bis zur Vollendung und von Gott uns zugerechnet wird. In der Disputation vom freien Willen erklärt er sich darüber genau (Völscher S. 344—347). Von jedem Gerechten behauptet er, daß er im Gutesethun selbst sündigt, Gott aber diese Sünde nicht übersieht, sondern das eben Gottes wunderbar herrliche Gnade sei, daß er wahrhafte Sünder begnadigt. *Igitur haec est dulcissima Dei misericordia, quod non fictos, sed veros peccatores salvat, sustinens nos in peccatis nostris et acceptans opera et vitam nostram omni abjectione dignam, donec nos perficiat atque consummet: interim in protectione et umbra ejus vivimus et iudicium ejus effugimus, per misericordiam ejus et per justitiam nostram.* Also selbst die im Prozesse der Rechtfertigung Begriiffenen sind auch in Gottes Augen wahre Sünder, ihr Leben und ihr Thun ist aller Verwerfung würdig, dennoch aber schenkt Gott ihnen sein Wohlgefallen, nimmt ihr Leben und Thun an, betrachtet es als ein genügendes, hält sie aufrecht in ihren Sünden, unter der Bedeckung und dem Schatten seiner Gnade dürfen sie fröhlich sein trotz der Verdammlichkeit ihres Lebens. Den dagegen leicht sich erhebenden Einwand wirft Luther darauf selbst auf, daß nämlich nicht *unus et idem actus potest esse Deo acceptatus et non acceptatus a Deo, sequitur enim, quod sit bonus et non bonus.* Zur Beantwortung weist er auf die oben besprochene Mischgestalt des Lebens hin: sofern des Gerechten Leben schon von Gott gewirkt, also gerecht ist, ist es Gott wohlgefällig, sofern es aber aus des Fleisches Bosheit hervorgeht, die Sünde sich ihm beimischt, verzeiht Gott durch seine Barmherzigkeit. Er verzeiht, denn es bleibt bestehen, Gott kann keine Sünde übersehen, kann nicht verfahren, als fehlte die sündige Beimischung, darum ist es ganz falsch zu behaupten, Gott könne das Leben des Gerechten als ein gutes betrachten *sine ignorantia*. Wie es aber möglich ist, daß Gott jedem Akt des Gerechten Verzeihung schenkt? *Quando ignoscit, non debet acceptare, sed* <sup>1)</sup> *acceptat misericordiam suam in ope-*

<sup>1)</sup> Völscher hat hier statt *sed* das ganz unverständliche *nec*, der Zusammenhang fordert *sed*; ebenso am Schluß ist zu lesen *efficiamur* statt *efficiamus*.



ribus nostris, hoc est justitiam Christi pro nobis: ipse enim est propitiatorium Dei, qui opera nostra excusat et ignoscibilia facit. Ita et quod minus est in nobis, per plenitudinem ejus suppleamus, ipse enim est justitia nostra solus, donec efficiamur conformes imagini ejus. Also indem Gott unser mit Sünde beflecktes Leben als ein ihm wohlgefälliges annimmt, so nimmt er darin die durch seine Barmherzigkeit uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi an, also Christi objectives Verdienst, auf Grund davon können wir unter Gottes Schutz getrost leben. So ist Christus hier als Gott selber seine Gerechtigkeit für uns darbringend gedacht, unsere Werke sind als Werke derer, die in der Rechtfertigung begriffen sind, nur insofern annehmbar, als sie von Gott in uns gewirkt sind, die sündige Beimischung aber hemmt Gottes Wohlgefallen. Nur wenn die Möglichkeit der ignoscentia für Gott da ist, kann der Mensch in der Zeit der Unvollkommenheit sich schon ganz als unter Gottes Wohlgefallen stehend betrachten. Diese Möglichkeit aber ist nicht im Menschen und seiner anfänglichen Gerechtigkeit begründet, sondern in der objectiven Gerechtigkeit Christi, die derartig ergänzend in den Lebensäußerungen der Frommen präsent ist, daß Gott, indem er die Werke, das Leben des Menschen als genügend annimmt, thatsächlich seine eigne Barmherzigkeit, aber in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt, d. h. die justitia Christi pro nobis annimmt. Dieses Empfangen der göttlichen Verzeihung für die übrige Sünde gilt Luther aber als ein Zwischenbehelf, mit ihm soll Hand in Hand gehen das Fortschreiten der Nachgestaltung nach Christi Bilde, der Mangel, der noch in uns ist, soll erfüllt, die Fülle Christi will in uns subjectiv werden. Und dazu fordert Luther auf, gerade für diesen langen Weg der Gerechtmachung hat er Sicherheit und Freude des Fortschreitens nachgewiesen durch Hinweis auf den objectiven Christus: ipse enim est justitia nostra solus, donec efficiamur conformes imagini ejus. Dieselbe Anschauung von der unseren Mangel ersetzenden zugerechneten Gerechtigkeit Christi tritt unleugbar in folgendem Ausspruch aus der Predigt am Tage St. Thomä 1516 (bei Bösher S. 773) uns entgegen: Lex incutit timorem, ut homo humilietur, dum videt, se non servare legem ac sic judicium Dei incurrere; gratia autem infundit amorem, quo fit fidentior, dum videt se velle servare legem et quicquid non potest servare, quod Christi plenitudo

pro eo suscipitur, donec et ipse perficiatur. Sic Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum. Nur eine künstelnde Auslegung wird es leugnen können, daß Christi objective Gerechtigkeit als für unsere mangelhafte eintretend gedacht ist. Man beachte ferner aus der Auslegung der zehn Gebote Luthers Wort (S. 586): His inquam timoratis et confitentibus, quaerentibus, petentibus non imputatur ista idololatriae suae mixtura („denen rechnet Gott nicht zu diese übrige Abgötterei“) propter Christum, in quem credunt. Keineswegs also verzeiht Gott den in der Rechtfertigung Begreifenen ohne Weiteres oder wegen des Guten, das schon in ihnen gewirkt ist, sondern um Christi willen, den der Glaube ergreift, durch den er Gottes verzeihende Barmherzigkeit erfleht. Darum schließt Luther mit der göttlichen Thätigkeit der justificatio als der Bewirkung der Gerechtigkeit in uns die der imputatio zusammen, damit die kraft des zugerechneten Verdienstes Christi verzeihende Barmherzigkeit bezeichnend. Man vergleiche die obige Ausführung S. 780 und f. und aus der Predigt am 14ten Sonntag nach Trin. 1516 (Röschers S. 288) das Wort: Ideo dicit, primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus, hoc est, ut in regno ejus sitis et justi coram illo; justitia enim Dei est, quando justi sumus ex Deo justificante et imputante, quae justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, caritate. Luther kennt ein wirkliches gerecht sein schon für diese Zeit der Unvollkommenheit, wir sind gerecht durch den in uns Glauben, Hoffnung, Liebe, d. h. die Gerechtigkeit wirkenden, und den unsern Mangel darin durch Zurechnung erspekenden Gott.

So gewinnt Luther auf diesem Wege eingesichertes, von Anfang an von Gottes Wohlgefallen getragenes Christenleben. Der Trost der Sündenvergebung, der Friede mit Gott gehört uns schon in diesem Leben. Trefflich, redet er über die durch Gottes Gnade geschenkte Gewissensruhe in der Auslegung der sieben Bußpsalmen, es heißt hier (S. 41 a): „Äußerlicher Gerechtigkeit Wandel und Handel vermag nicht mein Gewissen zu trösten und Sünd wegzunehmen, bleibt über all Wirken und gute Werk das blöde und erschrockene furchtsame Gewissen, bis so lange du mit Gnaden mich sprengest und wäschest, und also mir ein gut Gewissen machest, daß ich höre dein heimlich Einrönen (dir sind vergeben deine Sünd), das wird niemand gewahr, denn der es

höret, niemand siehet es, niemand begreift es, es läßt sich hören und das hören macht ein tröstlich fröhlich Gewissen und Zuversicht gegen Gott.“ Eine vollere Bedeutung aber erhält hierdurch der Glaube, der uns in Gemeinschaft setzt mit Christus. Es ist ein Glaube, der nicht nur die in Christo präsente, Gerechtigkeit wirkende Barmherzigkeit Gottes ergreift, sondern auch Gottes die Gerechtigkeit Christi zurechnende Gnade. Der Glaube stützt sich auf das objective Werk Christi als ein auch in seiner Objectivität dem Menschen zu Gute kommendes. So vollzieht sich durch das Christo fide adhaerere et conformari in einem Akt die Hineinstellung in das völlige göttliche Wohlgefallen, indem auf der einen Seite im glaubenden Menschen die Gerechtigkeit sich zu verwirklichen, er ein richtiger Mensch zu werden beginnt, auf der anderen aber die Fülle Christi zugerechnet wird. Kennt Luther einerseits keinen gläubigen Zusammenschluß mit Christo für dieses Leben, der nicht unmittelbar Nachbildung nach dem Bilde der Gerechtigkeit Christi wäre, so kennt er andererseits auch keine solche Nachbildung, an welcher der Mensch genug hätte und sich trösten könnte, überall, ja für jedes Werk bedürfen wir der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.

Wir wären dadurch also zunächst zu dem Resultat gelangt, daß die vertrauende Freude des Christen in diesem Leben sich nicht nur auf der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern auch auf der anfänglichen subjectiven Gerechtigkeit, auf dem Bewußtsein, daß der Mensch Gottes Willen erfüllen, Gottgemäß in allen Beziehungen des Lebens sein möchte, scheint gründen zu müssen (Vergl. oben S. 796 das Wort aus Lösscher S. 773).

Es scheint als Resultat sich zu ergeben, daß wir Gottes Gericht in diesem Leben nur entfliehen durch Gottes zurechnende Barmherzigkeit und die in uns schon gewirkte Gerechtigkeit (Vergl. oben S. 795). Aber doch, nicht in dem Sinn darf dieses verstanden werden, als wäre das Recht, der göttlichen Barmherzigkeit sich zu getrösten, nur bei dem Menschen, der mit klarem Auge die eigne neue Richtung des Lebens erkannte und festhielt oder als wäre es überhaupt möglich, daß das von Gott in uns schon Gewirkte einen wirklichen Beitrag für unsere Gerechtmachung vor Gott liefern könnte. Mag vielmehr auch in Anfechtungen das neue Bewußtsein des Christen sich trüben und die noch übrige Sünde mit aller Macht seinen Sinn gefangen nehmen, so daß er tief gebeugt unter ihrer Wucht an Gottes Gnade zagt und zweifelt, er hat ein Recht zu vertrauen auf Gottes Barm-

herzigkeit; mag auch der sanctus ein peccator sein conscienter, im eignen Bewußtsein, ignoranter ist er justus; peccator revera, justus vero per reputationem Dei miserentis (Völscher S. 335). Schon daraus aber ist abzunehmen, wie sehr Luthern für die Gewissensruhe in diesem irdischen Leben das Hauptgewicht schon jetzt auf die objective Barmherzigkeit Gottes und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi fällt, wie wenig entscheidend für das Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens das innere Zeugniß der neuen Entwicklung ist. Ist ja doch kein Akt des neuen Lebens ohne sündige Beimischung! Überall, wo das um die Sünde betrübte, nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit sich sehrende Herz ist, überall, wo der Mensch der eignen Gerechtigkeit entsagend, sich wirft auf den barmherzigen Gott, da darf er fest glauben, daß er Gottes ganzes Wohlgefallen hat um Christi willen, an welchen er glaubt. Der Gerechte, auch wo er fällt, steht wieder auf und gegen sein eignes Gewissen (contra conscientiam) stützt er sich auf Gottes Barmherzigkeit (Völscher S. 620). Ja, Luther sagt auch geradezu (S. 335): *justitia fidelium est ex sola imputatione Dei*; und in der Auslegung der zehn Gebote bei Völscher S. 621 rechnet Luther die Momente des Heilsweges folgendermaßen auf:

agnoscere, se praeceptum debere  
agnoscere se peccatorem  
timere Deum et judicium ejus  
humiliari  
gratiam consequi  
justificari  
salvum esse.

Ist die Stelle auch etwas rhetorisch gehalten, Luther scheint doch nach innerem Zusammenhang die Reihenfolge zu bestimmen und kennt darnach ein *gratiam consequi* schon vor dem *justificari*, vor der Bewirkung der Gerechtigkeit im Menschen selbst <sup>1)</sup>. — Luther denkt das Vertrauen des Frommen am Sichersten gegründet auf die objective Barmherzigkeit Gottes; wir deuteten schon früher an, daß ihm

<sup>1)</sup> Ähnlich bezeichnet Luther in der Ausl. der Bußpf. S. 39 a als das Vorangehende das Bitten um Gnad und Ablass für die gethane Sünde und um das Anheben eines neuen Lebens. Damit aber beginne dann das durch das ganze Leben hindurch dauernde Abwaschen und Reinigen von der Sünde.



der Blick auf die eigne neue Entwicklung gefährlich erscheint; denn das gerade ist eine heilsame Frucht der rechten Herzensstellung, daß der Mensch sein Auge bestimmt und ohne Scheu vor Allem auf die noch übrige Sünde richtet, eifriger sie zu erfassen und dem Blick gegenwärtig zu erhalten strebt, als viel zu fragen und zu suchen nach der neuen guten Entwicklung. Ist es Luthern doch Gott selbst, der die Anfechtung über den Menschen herbeiführt, ihm das Bewußtsein der in Auswirkung begriffenen Gerechtigkeit verdunkelt, das Bewußtsein der Sünden aber energisch und niederschlagend macht. Sehr deutlich spricht er sich darüber aus in der Auslegung der zehn Gebote (bei Vöschel S. 688 f.): *Igitur sic utitur Dei misericordia et bonitas malo nostro, ut per ipsum magis promoveat bonum nostrum, ut omnia cooperentur electis in bonum, etiam peccata, hoc totum, ut vitam et gratiam, quae in nobis est, abscondat ac tegat, ne cognitis contenti tepemus, sed potius ignoratis iis tamquam pro non habitis magis suspiremus et gemamus. Quo autem modo dictum est de castitate, ita et de omnibus virtutibus, quae tunc maxime donantur, quando denegantur, et tunc assunt, quando nimis abesse putantur, neque aliter tunc potest homo credere, quin absint et sit perditus, inde procedit gemitus, odium sui, desiderium earum et imploratio. Tunc humilibus dat Deus suam gratiam, quam postea iterum abscondit et aufert, ut addat majorem, semper sub contrario abscondens contrarium. So erzieht Gott den Menschen mehr und mehr, läutert ihn durch Betrübnis, demüthigt ihn, um voller und reicher sein Werk in ihm wirken zu können, das Werk der justificatio, ihn zu schmücken mit aller christlichen Tugend. Es bewährt sich aber als die Grundtugend das unerschütterliche gläubige Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, das Trachten nach seiner Gerechtigkeit; der Gerechte soll sein ein continens, perseverans, tenax amator justitiae (Vöschel S. 774).*

So hat sich uns herausgestellt, in wie vollem Sinn, mit wie großer Wahrheit Luther Christum eine res vehementer necessaria nennen kann und muß, die ganze Freude des Evangeliums ist in ihm begründet. Es wird aber der Leser schon aus den vorher angeführten Aussprüchen Luthers entnommen haben, daß Christi Heilsbedeutung nur eine vorübergehende ist nach Luthers Lehre. Nur als ein interim bezeichnet er es, daß Christus unsere justitia ist und Gott um Christi willen verzeihen muß, es ge-

schieht, donec efficiamur conformes imagini ejus. Was wir in diesem Leben nicht erreichen, aber beständig festhalten als das liebewertheste, ja allein werthvolle Ziel unseres Lebens, die volle Ausgestaltung der Gerechtigkeit Gottes in uns, das hoffen wir als ein in der Zukunft durch Christum uns zu schenkendes (Völscher S. 257). Da werden wir selbst die Gerechtigkeit, die Gott wohlgefällig ist, ganz in uns haben, kein Verzeihen der Sünde wird nothwendig sein, kein Eintreten Christi für uns. Unsere bisherige Ausführung aber wird hinreichend uns bewahren vor der falschen Meinung, als sei es nicht auch in der Vollendung ganz ausschließlich die Barmherzigkeit Gottes, durch die wir sein werden, was wir einst sind; wir bleiben die ohne all' unser Verdienst durch den barmherzigen Gott aus der Sünde Geretteten, Gerechtfertigten, Beseligten.

Wir sind am Ende unsrer Betrachtung der ersten Lehranschauung Luthers, haben sie betrachtet mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach dem Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander; wir suchen zum Schluß in zusammenfassender Betrachtung das Resultat herauszustellen und die Antwort zu finden auf die Frage, wie das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung zu einander sich bestimmt nach der im Einzelnen dargelegten Lehre Luthers. Als Resultat haben sich uns folgende Sätze über seine Lehre von der Heilsaneignung ergeben:

1. Luther hält fest, daß die Gerechtigkeit vollkommen im Menschen verwirklicht werden muß, dies ist das Ziel der rechtfertigenden Gnade Gottes (justificatio).
2. Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Liebe zu Gott oder zum Guten und kann sich wegen der Sünde nur verwirklichen durch reinen und ungetrübten Schmerz über dieselbe hindurch.
3. Hat der Mensch diese Gerechtigkeit, so ist die Gott versöhnende und Gottes ganzes Wohlgefallen gewinnende fromme Gesinnung in ihm verwirklicht.
4. In Christo ist diese Gerechtigkeit objectiv verwirklicht, damit sie unsere subjective Gerechtigkeit werde. Darum hat das gläubige sich Zusammenschließen mit ihm, darin der Mensch ihn umschließt wie ein Kleid den Körper, Christus in ihm lebt, die Bedeutung, daß der Mensch nachgestaltet werde nach dem Bilde Christi.
5. Aber diese Nachgestaltung vollendet sich nicht in diesem Leben, wird erst im zukünftigen vollendet und ist als solche zu hoffen als

ein Geschenk Christi; ja von keinem Zustand oder Aktus des in der immer völligeren Hinwendung zum neuen Leben befindlichen Menschen gilt es, daß er ohne Sünde ist.

6. Dennoch hat der Glaubende schon durch die erste Hinwendung zu Christus und durch ihn zu dem unsichtbaren Gott das völlige göttliche Wohlgefallen.

7. Möglich ist dieses dadurch, daß Gott die Fülle der Gerechtigkeit Christi stellvertretend eintreten läßt, sie demselben zurechnet.

8. Der Glaube an Christum ist darum nicht nur Mittel der Nachgestaltung, sondern auch der Aneignung des objectiven Wertes Christi als eines zuzurechnenden.

9. Indem Gott die objective Gerechtigkeit Christi als eine den Mangel des Menschen ersetzende, stellvertretend ihm zugerechnete annimmt, hat der Mensch schon jetzt Gottes völliges Wohlgefallen und die Gerechtigkeit, wenn auch nicht in subjectiv schon völlig ausgewirkter Weise.

10. Es ist nicht heilsam, daß der Christ seine Freude und seinen Trost in diesem Leben theilweise durch den Blick auf die eigne neue Entwicklung zu gewinnen sucht, vielmehr bringt das große Gefähr, und ist nicht die Art eines „richtigen“ Menschen.

11. Der Blick ist beständig zu richten auf die objective Barmherzigkeit Gottes in Christo und auf die eigne noch rückständige Sünde. Das ist die Kraft des Christenlebens und seine beste Gewähr.

12. Allmählig aber vollendet sich mehr und mehr die Nachgestaltung nach dem Bilde Christi, erfüllt wird sie sein im zukünftigen Leben, da werden wir der in's Mittel tretenden Gerechtigkeit Christi nicht mehr bedürfen, diese hat vielmehr nur interimistische Bedeutung; in der Vollendung werden wir eingeführt sein in das Herz Gottes selbst, und das wird allen gewähren einen seligen Anblick und ewige Freude.

Erwägen wir diese Sätze Luthers im Hinblick auf die Lehre Augustins und der Mystik über die Heilsaneignung, so tritt die große Verwandtschaft mit beiden unleugbar entgegen. Der eigentliche Nerv der ganzen Betrachtungsweise Luthers ist das Bewußtsein der eignen Ohnmacht und Unfähigkeit, durch sich selbst das Heil zu haben, dessen Rehrseite aber das Bewußtsein, daß allein Gottes Wirken Heil schaffen kann. Jenem entspricht die Forderung der Selbstentsagung, Selbstaufgabe, diesem die Forderung der demüthig vertrauenden Hingabe an Gott und sein Wirken. Darin steht Luther mit Augustin und der Mystik dem äußerlichen Pelagianismus der Kirche entgegen,

er weist fort von dem Vertrauen auf gewisse Werke, hin auf den innerlich am Herzen wirkenden, das Herz recht richtenden und erfüllenden Gott. Mit Augustin sowohl wie mit der Mystik kennt Luther keine andere Vollendung des Menschen, als die, welche auf der Vollendung des Werkes Gottes in ihm, der völligen Gestaltung des Menschen nach göttlichem Vorbilde in Christo beruht. Auf der anderen Seite aber darf der tiefgreifende Unterschied nicht übersehen werden. Es ist unrichtig, wenn man häufig behauptet, Luthers Lehre von der Heilsaneignung in dieser Zeit sei als eine Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung zu bezeichnen und habe darin falsche Nachwirkungen von Seiten des Augustinianismus, der scholastischen Lehre und der Mystik wesentlich noch nicht überwunden. Im Gegentheil, wesentlich hat Luther schon in diesen Jahren die unrechte Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung überwunden. Seine Lehre zeigt uns eine Anschauung, nach welcher es schon vom Anfang des Christenlebens an, trotz aller noch anklebenden Sünde, völlige Freude und völligen Frieden im Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens giebt <sup>1)</sup>. Wohl heißt ihm *justificare* so viel als *justum facere* und hat nicht den Sinn des paulinischen *δικαιοῦν*, und wohl macht er von dem Besitz der vollen Gerechtigkeit das göttliche Wohlgefallen abhängig, aber auf der einen Seite dürfen wir uns nicht wundern, daß Luther den altkirchlichen Begriff mit *justificatio* verbindet, damit ist in keiner Weise entschieden über seine Anschauung im fraglichen Punkt, auf der anderen Seite aber hat es sich uns gezeigt, daß er dasselbe, was der spätere evangelische Begriff von *justificatio* bezeichneth, hat und behauptet, wie denn auch schon Ausdrücke wie *justum reputare* in diesen frühesten Zeugnissen sich finden. Wir glauben durch die gegebene Untersuchung gezeigt zu haben, daß allerdings zwei anscheinend ent-

<sup>1)</sup> Freilich soll damit nicht behauptet werden, daß Luthers Lehre in dieser Beziehung eine schon völlig in ihm feste und durchgebildete war. Vielmehr, daß er sich noch 1517 zweifelnd, fragend dazu verhält und darum das öffentliche Aufstellen mancher Behauptungen, durch welche er in Gegensatz zur scholastischen Lehre trat, noch nicht wagen und verantworten zu können fühlte, lieber noch in solchen Punkten der hergebrachten Ansicht Raum ließ, das zeigen die Thesen selbst, so in Bezug auf den oben berührten Punkt These 30: „Niemand ist deß gewiß, daß er wahre Reue und Leid genug habe, viel weniger kann er deß gewiß sein, ob er vollkommene Vergebung der Sünden bekommen habe.“ Vgl. Dietzhoff, Theologische Zeitschrift 1861, Heft 1, S. 3 ff.

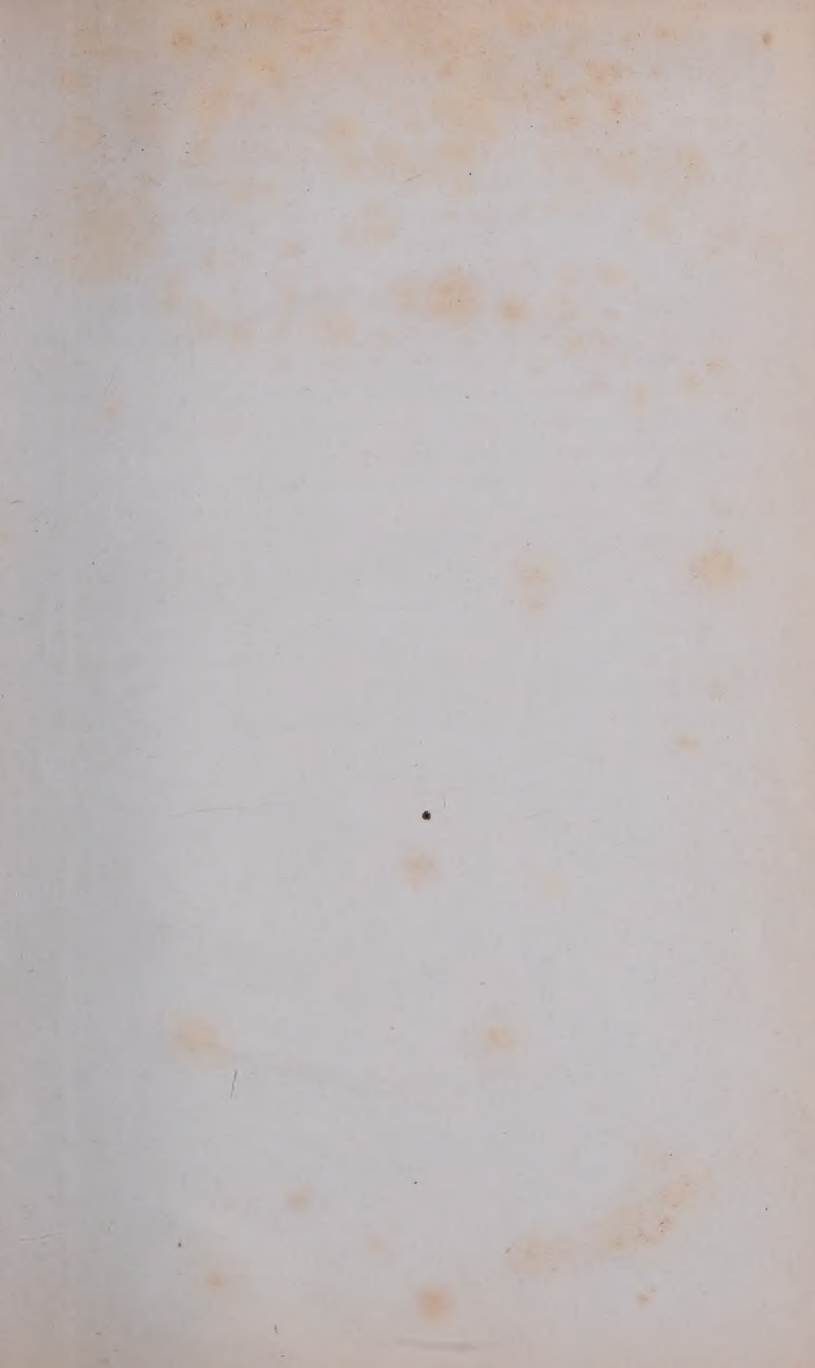


gegegengesetzte Reihen von Aussagen in Luthers Lehranschauung verbunden sind, nach der einen hat ihm die ethische Neugestaltung nach dem Bilde Christi, die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Menschen, die sich erst nach diesem Leben vollenden wird, rechtfertigenden, versöhnenden Charakter, nach der anderen ist es gar nicht unsere neue gute Entwicklung, auf die wir den Blick zu richten haben, sondern das objective Werk und Verdienst Christi, seine Gerechtigkeit, die uns imputirt wird von Gott. Aber mit Unrecht deutet man diese Erscheinung so, als lägen zwei wirklich entgegengesetzte Anschauungen mit einander im Streit in dieser Periode Luthers. Wir glauben, daß aus unsrer Darlegung deutlich genug hervorging, welches der innere Zusammenhang zwischen beiden ist in Luthers Lehre. Allerdings geht er aus von dem Bewußtsein, daß Gott nach seinem heiligen Willen des Guten dem Menschen Nichts erläßt, sondern die ernste Forderung der im Menschen verwirklichten Gerechtigkeit festhalten muß. Darum betont er es als grundlegende Bedeutung des Werkes Christi, daß in ihm uns das Vorbild zur Nachgestaltung gegeben ist, aber ein Vorbild nicht in gesetzlicher Art, sondern in evangelischer, ein Vorbild, das getragen ist von dem das Geforderte im Menschen wirkenden Gott. Bliebe Luther hiebei stehen, wäre dies schon seine ganze Lehre von der Heilsaneignung, gewiß, dann wäre die Erlangung des völligen göttlichen Wohlgefallens abhängig gemacht von der allmählichen Verwirklichung der gerechten Gesinnung und Lebensbestimmtheit, von der Heiligung. Aber Luther hatte die Unseligkeit eines so bestimmten Christenlebens geschmeckt, alle Unsicherheit und alles Ungenügen eines Zustandes, der sich der Gerechtigkeit und des göttlichen Wohlgefallens nie in diesem Leben getrösten kann. Er lernte durch das Bedürfniß des religiösen Lebens die vollere und reichere Bedeutung des Werkes Christi verstehen, Gottes Barmherzigkeit als eine solche, die nicht nur im Menschen die ihr genügende Gerechtigkeit nachwirkt, sondern sofort schon für die lange Zeit der Entwicklung und allmählichen ethischen Ausgestaltung des Menschen Gottes völlige Gnade giebt, die Barmherzigkeit Gottes, die Christi Gerechtigkeit an die Stelle unsres Mangels treten läßt bis zu unsrer eignen Vollendung. Sobald nun der Mensch in die Enge der Sünde und Schuld getrieben suchend sich wendet an Christum und den in ihm offenbaren unsichtbaren Gott, alsobald darf er sich des völligen göttlichen Wohlgefallens erfreuen. Mag auch der Glaube, der in solcher Weise an Christum und Gottes Barmherzigkeit sich wendet,

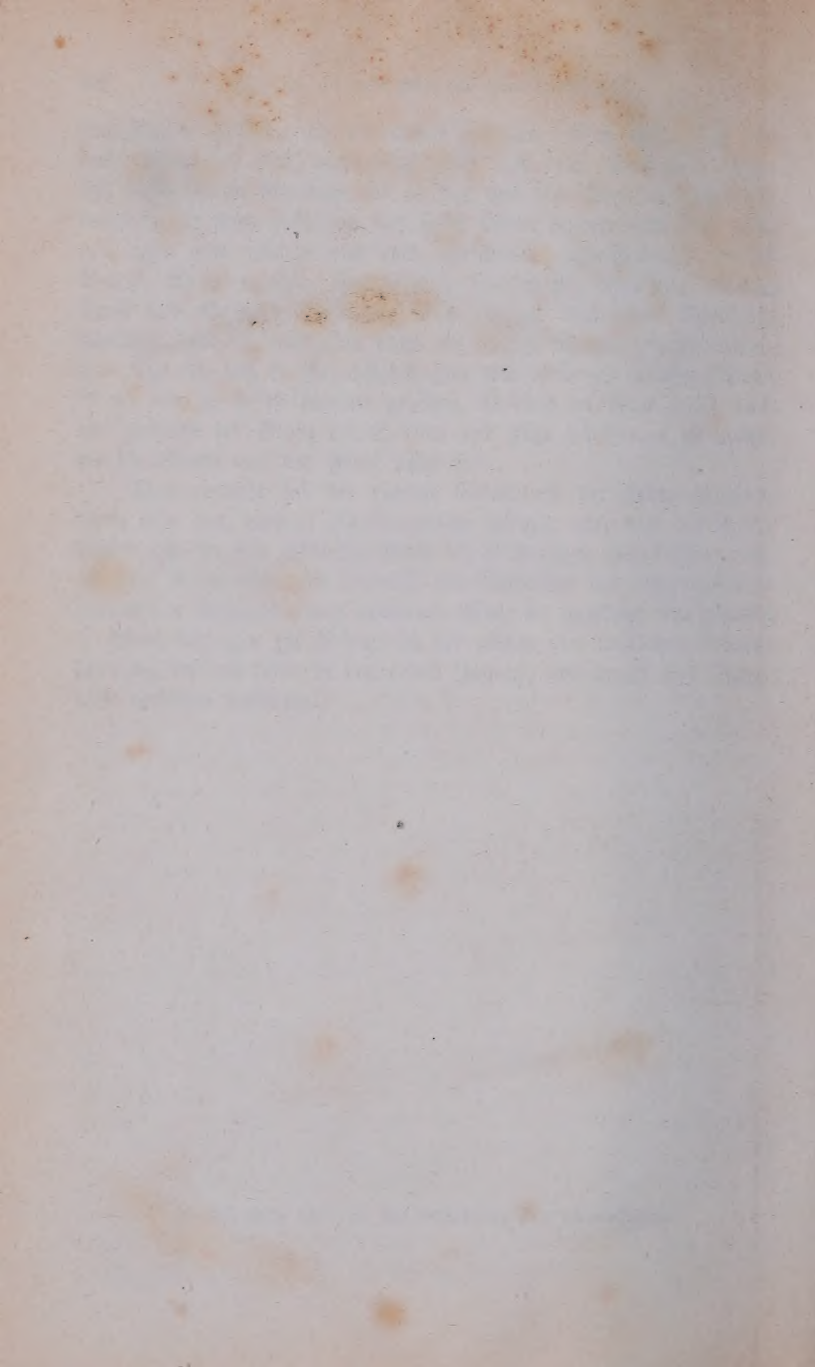
nur noch anfänglich und elementar die im Menschen zu verwirklichende Gerechtigkeit in sich haben, Christi plenitudo pro eo suscipitur, es giebt eine justitia Christi pro nobis, dem mit Christo gläubig Zusammengeschlossenen kann Gott Christi Gerechtigkeit anrechnen; kraft der angerechneten hat der Mensch die volle Gerechtigkeit. Aber in keiner Weise darf dadurch die ursprüngliche Forderung alterirt werden, nur interimistisch darf das stellvertretende Eintreten der Gerechtigkeit Christi sein; gewonnen aber ist nun ein sicheres und friedliches Leben unter Gottes Gnade, ein Leben, das von Anfang an und beständig froh sein kann in dem Bewußtsein, daß nicht von der eignen Güte und dem eignen Fortschreiten Gottes Wohlgefallen abhängt, ein Leben, das nicht ängstlich und peinlich, in gesetzlicher Weise auf sich selbst lauert und über sich selbst brütet, eine Güte der Entwicklung bei sich zu suchen und zu finden, ein Leben, das frei ist in Christi Gerechtigkeit und dabei doch leise und unmerkbar fortschreitet von Stufe zu Stufe, denn Gott ist der Leitende; dem nach seiner Barmherzigkeit nothwendig die Gerechtigkeit wirkenden Gott hat sich der Glaube von Anfang an geöffnet und ihm giebt er sich hin fortschreitend mehr und mehr. So weiß der fromme Sinn in diesem Leben freilich nicht von eigner Güte, er weiß vielmehr von vieler noch nicht überwundener Sünde und ist im beständigen Kampf gegen sie, aber irre werden kann er dadurch nicht, Christi Gerechtigkeit ist eine plenitudo und sie gehört ihm; in der Vollendung aber wird der demüthige Glaube sich beschenkt sehen mit der Vollendung der Gerechtigkeit Gottes im eignen Leben, wie sie allmählig, heimlich sich vollzog in diesem Leben und dort ganz ihre Erfüllung finden wird. So schlägt schon in dieser Zeit deutlich und stark der neue das Herz befreiende und das Gewissen fröhlich machende Ton der Sünde vergebenden und tilgenden Barmherzigkeit Gottes in Christo unserm Heiland bei Luther hindurch, und wie theuer ihm die vollere Erkenntniß Christi und seines Wertes schon jetzt ist, das mag er selbst mit einem schönen Worte aus der Auslegung der Bußpsalmen uns sagen. Es heißt dort S. 56 a: „Nu möcht Jemand zu mir sagen: Kannst du nicht mehr (denn nur?) von Menschen Gerechtigkeit, Weisheit und Stärk sagen, immer von Gottes Gerechtigkeit und Gnaden die Schrift auslegen, und also nicht mehr denn auf einer Seite leiren und nur ein Pöblein singen? Antwort ich: Sehe ein jeglicher auf sich, das bekenne ich für mich: als oft ich weniger in der Schrift denn Christum funden hab, bin ich noch nie satt worden; als oft aber ich mehr denn Chri-

stum finden hab, bin ich nie ärmer worden. Daß mich auch das wahr dünkt, daß Gott der heilige Geist nicht mehr weiß noch wissen will dem Jesum Christum, als er sagt von demselben: er wird mich verklären, er wird nicht von ihm selbst reden, sondern von dem meinen wird er's nehmen und euch verklären. Christus ist Gottes Gnade, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohn allen Verdienst. Christus, sage ich, nicht (als etlich mit blinden Worten sagen) causaliter, das ist, daß er Gerechtigkeit gebe und bleibe er draußen. Denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn selbst auch da: gleichwie der Glanz der Sonnen und Hitze des Feuers ist nichts, wo die Sonne und das Feuer nicht ist."

Man verdirbt sich die richtige Erkenntniß der Lehre Luthers, wenn man das, was er als Grundlage festhält, aber doch als Wirklichkeit erst für das zukünftige Leben der Vollendung gelten lassen will, für das Ganze hält und darnach den Charakter des gegenwärtigen Lebens der Mischgestaltung bestimmt. Möge die gegebene Ausführung in etwas beitragen zur Erkenntniß der reichen und trefflichen Lehranschauung Luthers schon in den ersten Jahren, aus denen uns Zeugnisse derselben vorliegen.







GTU Library



3 2400 00294 9570

